NURUOSMANIYE
1770/1-3
2179

جلال

NURUOSMANIYE KÜTÜPHANESI
Kitap: Nuruosmaniye
Yeni: 1770/1-3
Eski: 2179
Tasnif No: 297.3(*77)=927

وية

جلال على العقائد ١٢٥
قره باغي = ١٠١
٢٢٠٦

٢١٧٩

وقف سلطان المسلمين حجة الحق على الخلق بالبرهان القاطع السلطان ابن السلطان
السلطان ابو الفتح عثمان خان ابن السلطان مصطفى خان صانه الله عز وجل
جوهر ذاته عن الأعراض والعلل وانا الداعي الحاج ابراهيم حنيف
المفتش بأوقاف الحرمين المحترمين
عفي عنه

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من وفقنا لتحقيق العقايد الاسلامية وعصمنا من التقليد في الاصول والفروع الكلامية صل على سيدنا محمد المؤيد بقواطع الحجة والبرهان المشيد بلوامع السيف والسنان وعلى اله وصحبه الاعيان المبشرين بالدخول والخلود في غرف الجنان وبعد فيقول الفقير الى عفو ربه الغنى محمد بن اسعد الصديقي الدواني ملكه الله نواصي الاماني ان العقايد العضدية لم تدع قاعدة من اصول العقايد الدينية الا واتت عليها ولم تترك من امهاتها ومهماتها مسئلة الا وقد صرحت بها او ومأت اليها ولم اطلع على شرح لها يكشف مقاصدها ويبسط فوايدها بل لم ار لها ما يعد في عداد الشروح اذ كل ما وصل الي من ذلك مقدوح ومجروح فحداني ذلك الى ان اشرحه شرحا وافيا بحل الغالق كافيا في تحقيق المقاصد والتفصي عن المضايق ولم استرسل مع ذلك شعب القيل والقال على ما هو داب اهل الجدال القاصرين عن انتهاج طرق الاستدلال بل تتبعت الحق الصريح وان خالف المشهور واخذت بمقتضى الدليل وان لم يساعده مقالات الجمهور قال المص قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وهو

انسان

انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ ما اوحاه اليه وعلى هذا لا يشمل من اوحى اليه ما يحتاج اليه لكماله في نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره كما قيل في زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا ان يتكلف والرسول قد يستعمل مرادفا له وقد يخص بمن هو صاحب كتاب او شريعة فيكون اخص من النبي واشتقاقه من النباء بمعنى الخبر او بمعنى الارتفاع او هو منقول من النبي بمعنى الطريق واللام في النبي للعهد الخارجي اذ المراد به الفرد الكامل على ما يساق اليه الذهن في المقام الخطابي ستفترق امتي اي امة الاجابة وهم الذين امنوا به عليه السلام وهو الظ فان اكثر ما ورد في الحديث على هذا الاسلوب اريد به اهل القبلة قال بعض شراح الحديث ولو حمل على امة الدعوة لكان له وجه وانت تعلم بعده جدا فان فرق الكفر اكثر من هذه العدة بكثير ثلثا وسبعين فرقة السين اما للتاكيد فان ما هو متحقق الوقوع قريب كما قيل في قوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى او بمعناه الحقيقي اشارة الى ان الاختلاف متراخ عن حيوته صلى الله عليه وسلم وما يتوهم من انه ان حمل على اصول المذاهب فهي اقل من هذا العدد وان حمل على ما يشمل الفروع فهي اكثر منه توهم لا مستند له لجواز كون الاصول التي بينها مخالفة معتد بها

بهذا العدد وقد يقال لعلهم في وقت من بعض الاوقات بلغوا
هذا العدد وان زادوا او نقصوا في اكثر الاوقات كلها في النار
من حيث الاعتقاد فلا يرد انه لو اريد الخلود فيها فهو خلاف
الاجماع فان المؤمنين لا يخلدون فيها وان اريد مجرد
الدخول فهو مشترك بين الفرق اذ ما من فرقة الا وبعضهم
عصاة والقول بان معصية الفرقة الناجية مطلقا
مغفورة بعيد جدا ولا يبعد ان يكون المراد استقلالكم
في النار بالنسبة الى سائر الفرق ترغيبا في تصحيح العقايد
الا واحدة قيل ومن هم اي الفرقة الناجية قال الذين هم على
ما انا عليه واصحابي رواه الترمذي والاصحاب جمع صحب
جمع صاحب او جمع صحب بتخفيف صحب بمعنى صاحب وهو من
رأى النبي صلى الله عليه وسلم مؤمنا به سواء كان في حال
البلوغ او قبله طال صحبته ام لا وهذه اشارة الى مقاصد
هذه الرسالة عقايد المراد بالعقايد ما يتعلق الغرض
بنفس اعتقاده من غير تعلق بكيفية العمل ككونه تعالى
حيا عالما قادرا الى غير ذلك من مباحث الذات والصفات
ويسمى تلك الاحكام اصلية وعقايد واعتقادية ويقابلها
الاحكام المتعلقة بكيفية العمل كوجوب الصلوة والزكوة
والحج والصوم ويسمى شرايع وفروعا واحكاما ظاهرة

اعلم ان مباحث الذات ما كان ذاته موضوعا فيه وحمل عليه اوصافه مثل الله موجود قادر او سميع ومباحث الصفات ما كان الموضوع فيه الصفة وحمل عليها شيء مثل علمه ازلي منه

وينبغي ان يراد بما يتعلق بالاعتقاد ح لا يشمل التصوف وعلم الاخلاق حتى يصح تسميته اصلية واعتقادية لان التصوف يحصل بالكشف المترتب على العمل فلا يكون اصلية وعلم الاخلاق لا يتوقف على الشرايع والاحكام الا ان يقال علم الاخلاق ليس المقصود منه الاعتقاد بل هو تحصيل الخلق عصام

الفرقة

الفرقة الناجية هم الاشاعرة التابعون في الاصول
للشيخ ابي الحسن الاشعري وهو منسوب الى الاشعر وهو
قبيلة من اليمن وقيل الى جده ابي موسى الاشعري رض
فان قلت كيف حكم بان الفرقة الناجية هم الاشاعرة وكل
فرقة تزعم انها الناجية قلت سياق الحديث مشعر بانهم المقتدون
بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه وذلك انما ينطبق
على الاشاعرة فانهم يتمسكون بالاحاديث الصحيحة المنقولة عنه
صلى الله عليه وسلم وعن اصحابه ولا يتجاوزون عن ظواهرها الا
لضرورة ولا يسترسلون مع عقولهم كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم
ولا مع النقل عن غيرهم كالشيعة المقتفين لما روي عن ائمتهم
لاعتقادهم العصمة فيهم قال ابن المطهر الحلي في بعض تصانيفه
قد باحثنا في هذا الحديث مع الاستاد نصير الدين محمد الطوسي
في تعيين المراد من الفرقة الناجية فاستقر الرأي على انه
ينبغي ان تكون تلك الفرقة مخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة
وما هي الا الشيعة الامامية فانهم يخالفون غيرهم من جميع
الفرق مخالفة بينة بخلاف غيرهم من الفرق فانهم متقاربون
في اكثر الاصول قلت الشيعة توافق المعتزلة في اكثر الاصول
ولا يخالفها الا في مسائل قليلة اكثرها يتعلق بالامامة وهي
بالفروع اشبه بل الاليق بذلك هم الاشاعرة فان اصولهم

وهو علي بن اسمعيل بن سالم بن اسمعيل بن عبد الله بن بلال بن ابي موسى الاشعري منه

لا يخفى انه لو كان منسوبا الى ابو موسى لوجب ان يقال موسوي ولو كان منسوبا الى الاشعر لوجب ان يقال اشعري الا انه لا يكون مراده النسبة المصطلحة وحذف احد يائي النسبة للتخفيف منه

اشارة الى الجواب بالمنع بقوله الشيعة توافق والى المعارضة بالقلب بقوله بل الاليق بذلك ...

مخالفة لاكثر اصول المذاهب ولا يوافقهم فيها غيرهم كمسئلة
الكسب ورؤية الله تعالى مع كونه غير جسم وتنزيهه عن المكان والجهة
بل جواز رؤية كل موجود من الاعراض وغيرها حتى جوزوا
رؤية الاصوات والطعوم والروايح وجوزوا رؤية اعمى الصين بقة
اندلس واستناد الممكنات كلها الى الله تعالى ابتداء وكون الصفات
لا هي عين الذات ولا غيرها الى غير ذلك من المسائل التي شنع عليها القوم
عليهم كما شحنوا به كتبهم اجمع الاجماع ههنا بمعنى الاتفاق لا بالمعنى
المصطلح وهو اتفاق جميع اهل الحل والعقد من الامة في عصر
على حكم من احكام الدين فان المذكورات ليست كذلك ولذلك
نسب الى طائفة مخصوصة وهم السلف من المحدثين العارفين باحاديث
رسول الله صلى الله عليه وسلم وتميز اقسامها من الصحيح والحسن
والضعيف وغيرها ونقدها من الموضوعات وائمة المسلمين واهل
السنة والجماعة على ان العالم هو في الاصل ما يعلم به الشيء كالخاتم
لما يختم به غلب على ما يعلم به الله تعالى وهو ما سوى ذاته وصفاته
حادث ولما كان الفلاسفة اصطلحوا على اطلاق الحدوث
على المسبوقية بالذات بالعدم بمعنى ان كونه مسبوقا بوجود الفاعل
سبقا ذاتيا يستلزم تقدم عدمه على وجوده بالذات حاولوا
بيان ذلك بمقدمات فصلناها في حواشي الشرح الجديد للتجريد
وبينا انه لا يتم استدلالهم كيف والتقدم الذاتي تقدم المحتاج اليه

على

الحدوث الذاتي احتياج الشيء في وجوده الى غيره
والحدوث الزماني وجود الشيء بعد عدمه في الماضي
شرح حكمة العين

يعني انهم يدعون اليقين ببقاء صور العناصر الاربع في امزجة المواليد الثلثة الحيوانات والنباتات والمعادن وليس كل واحد من تلك الصور الاربعة قديمة بالنوع في امزجة المواليد الثلثة فح كان ان انواع المواليد الثلثة كالحيوانات والنباتات والمعادن قديمة عندهم وكل منها مركب من العناصر الاربعة المسماة بالاسطقسات وكل واحد من الاسطقسات مركبة من الهيولى والصورة فيلزم بقاء صورها النوعية في امزجتها لزوم بقاء الاجزاء ما دام المركب باقيا وكون تلك الصورة قديمة ايضا لكون اجزاء القديم والا لم يكن انواع المواليد قديمة لاحتياجها في تحققها الى الحادث احتياج المركب الى الاجزاء والمحتاج في التحقق حادث عبد الرحمن

على المحتاج واذا كان العدم سابقا على وجود الممكن بالسبق الذاتي
كان جزء من علته التامة قطعا فلا يتحقق العلة التامة البسيطة
وهو خلاف مذهبهم وصرايحهم اورد ذلك بقوله كان بعد ان لم
يكن اي وجد بعد العدم بعدية زمانية كما هو المتبادر فان المعنى
الاول مجرد اصطلاح من الفلاسفة والمخالف في هذا الحكم هم
الفلاسفة فان ارسطاطاليس واتباعه ذهبوا الى قدم العقول
والنفوس الفلكية والاجسام الفلكية بموادها وصورها الجسمية والنوعية
واشكالها واضوائها والعنصريات بموادها ومطلق صورها الجسمية
لا بشخصها وصورها النوعية قيل بجنسها فان صورها خصوصيات
انواعها لا يجب ان تكون قديمة والظاهر من كلامهم تقدم بانواعها
ونقل عن افلاطون القول بحدوث العالم قيل اراد به الحدوث
الذاتي وقد رأيت انا كتابا بخط واحد من الفلاسفة الاسلاميين
قد نسخ قبل هذا التاريخ باربعمائة سنة وذكر فيه نقلا عن ارسطاطاليس
ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم الا رجلا واحدا منهم فقال
مصنف ذلك الكتاب ان مراد ارسطو من هذا الرجل افلاطون فلا يمكن
حمله على الحدوث الذاتي كما لا يخفى ثم نقل الحدوث الزماني عنه مخالف
لما اشتهر من قوله بتقدم النفوس الانسانية وقدم البعد المجرد ونقل عن جالينوس
التوقف ولذلك لم يعد من الفلاسفة لتوقفه فيما هو من اصول الحكمة عندهم
استدل الفلاسفة على مذهبهم بانه لا يخلو من ان يكون جميع ما لا بد منه في وجوده

هذا الاستدلال معارضة من جانب الفلاسفة واثبات لنقيض الموجبة
الكلية التي هي مذهب الاشاعرة من قولنا العالم بجميع اجزائه حادث ونقيضه
بعض العالم ليس بحادث لا استدلال على مذهبهم اذ ليس مذهبهم ان مجموعها
مطلقا قديم او حادث بل مذهبهم ان الكل المخصوص قديم او حادث كما سبق
من الشرح قبيل هذا من قوله فان ارسطاطاليس واتباعه ذهبوا الى قدم
العقول الخ فعلى هذا لا يخفى ما في قوله على مذهبهم من المسامحة بل من الاستدراك
هابل زاده

ممكن ما حاصلة فی الازل اولا فان کان الاول لزم وجود ذلک الممکن فی
الازل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وان کان الثانی فاذا
حدث ممکن ما فاما ان یکون حدوثه من غیر حدوث امر اخر فیلزم وجود
ذلک الممکن بدون تمام علته واما ان یکون بسبب حدوث امر اخر فینقل الکلام
الیه حتی یلزم التس وانت خبیر بانه لو جعل الامر الحادث الذی هو علة لحدوثه
معدا الوجود اللاحق لم یلزم التس المستحیل عندهم لان من شرط استحالته
عندهم الاجتماع فی الوجود فح لا یلزم الا ازلیة جنس هذا المعد ونحوه
ودعوی ان المعدات الغیر المتناهیة لا ینتظم الا بحرکة سرمدیة فیلزم
قدم الجسم المتحرک بهذه الحرکة وبالجملة قدم المتحرک بتلک الحرکة سواء کان
جسما او غیره دعوی من غیر برهان وکذا دعوی کون المعدات لا بد ان
یهیء مادة قدیمة للصور المتعاقبة الواردة علیها واجیب عن هذا الدلیل
بوجوه الاول باختیار الشق الاول وهو ان جمیع ما لا بد منه فی وجود ممکن ما
حاصل فی الازل ومنع لزوم کون ممکن ما ازلیا لجواز ان یکون وجود الممکن
فی الازل محالا وانما الممکن وجوده فیما لا یزال وانت تعلم انه لما فرض تحقق
جمیع ما لا بد منه فی وجوده فی الازل فکونه غیر ممکن فی الازل خلاف المفروض
لان الامکان مما لا بد منه فی وجوده وقد فرض تحقق جمیع ما لا بد منه
فی وجوده والثانی باختیار الشق الثانی وهو انه لم یکن جمیع ما لا بد منه
فی وجوده متحققا فی الازل اذ من جملته تعلق الارادة بوجوده فی الازل
ولم یتعلق الارادة بوجوده فیه بل بوجوده فیما لا یزال من الاوقات الاتیة

لا یخفی ان التعلق انما هو صفة الارادة لان اصحابنا
افترقوا فرقتین فذهب بعضهم الی ان ارادته تعالی
تعلقا ازلیا بوجود زید مثلا فیما لا یزال وهو قصده
الازلی بوجود زید فیما لا یزال وذهب الاخرون

ولا یرد علیه ان التعلق الازلی بوجوده اما ان یکون متمما للعلة وجوده فی الازل
اولا وعلی الاول یلزم وجوده فی الازل لامتناع التخلف وعلی الثانی
یحتاج المعلول الی امر اخر سوی هذا التعلق وهو خلاف المفروض
علی انا ننقل الکلام الی ذلک الامر لانا نقول القدرة تؤثر علی وفق
الارادة وقد تعلقت الارادة بوجوده فی وقت معین فلا یوجد الا فیه
فان قیل لا بد من اختیار احد شقی الترديد الذی اوردناه قلنا ان اردتم
به انه متمم لعلة وجوده فی الازل فنختار انه لیس کذلک وان اردتم انه متمم لعلة
وجوده فیما لا یزال فنختار انه کذلک ولا یلزم ازلیته ولا احتیاجه الی امر
اخر کما ان الفاعل المختار ان اراد ایجاد جسم ما علی صفة معینة کالطول
مثلا او القصر یوجد المعلول بهذه الصفة فکذا ههنا لما تعلق ارادة
الفاعل المختار بوجود الحادث لم یتصور الا کونه حادثا والحاصل ان
المعلول انما یوجد بارادة الفاعل المختار علی النحو الذی تعلق به ارادته
سواء کان مقارنا لوجوده او متاخرا عنه وقد یقال ان الازل فوق
الزمان ومعنی کون الشیء ازلیا ان یکون سابقا علی الزمان فالواجب
تعالی لما کان متعالیا عن الزمان لا یوصف بکونه فی الزمان کما لا یوصف
بکونه فی المکان فلا شیء غیره فی الازل وانما یوجد ما یوجد علی حسب ما
تعلقت به الارادة الازلیة من تخصیصها باوقاتها والزمان من
جملة الممکنات وقد تعلقت الارادة الازلیة بوجوده المتناهی ولیس الله
تعالی متقدما علیه بالزمان اذ الواجب تعالی لیس بزمانی حتی یقال انه مقدم

القدرة صفة ازلیة تؤثر فی
المقدورات عند تعلقها بها یعنی
انها صفة بجعل المقدورات بحیث
یصح وجودها من الصانع فی
تعلقات القدرة

على غيره بالزمان فان قيل لا شبهة في ان الارادة القديمة بذاتها ليست
كافية في وجود الممكن وعلى فرض ان يكون كافية يلزم قدم الممكن فلا بد
من تعلقها وح لا يخ هذا التعلق من ان يكون حادثا او قديما وعلى
الاول يلزم التس لانا ننقل الكلام الى سبب هذا التعلق حتى يلزم
التس وعلى الثاني قدم الممكن الذي يتعلق به الارادة فقد اجيب عنه تارة
بان التعلق امر عدمي فلا يحتاج الى امر يخصصه بوقت دون وقت
ولئن سلم فالتس في الامور الاعتبارية وهي التعلقات غير ممتنع وانت
تعلم ان اختصاص كل صفة سواء كانت وجودية او عدمية بوقت يحتاج
الى المخصص بالبديهة واما التس في التعلقات بان يكون تخصيص تعلق
الارادة بذلك الوقت تعلق الارادة بتعلق الارادة في ذلك الوقت
لانه اراد ارادة وجوده في ذلك الوقت واراد ارادة ارادة وجوده
في ذلك الوقت لانه اراد ارادة ارادة تلك الارادة وهكذا فتس تعلقات
الارادة من جانب المبدأ وينتهي من جانب الآخر الى ارادة ذلك الممكن
وح يكون الحال كما يقول به الفلاسفة من تعاقب الاستعدادات
الغير المتناهية حتى ينتهي الى الاستعداد القريب الذي يلي المعلول
فقد قيل عليه انه بعد قطع النظر عن جريان التطبيق فيه لانه يلزم
انحصار الامور الغير المتناهية بين حاصرين وهما نفس الارادة
وتعلقها الذي يلي الممكن قلت وانت تعلم ان الانحصار ههنا ليس بين
الحاصرين اصلا بل ذات الارادة محفوظة في جميع المراتب وتتوارد

عليها

عليها تعلقات مترتبة غير متناهية على نحو تعاقب الاستعدادات
الغير المتناهية على المادة فليست الارادة ولا المريد طرف
السلسلة كما ليست المادة طرف السلسلة فالقول بالانحصار
ههنا وهم ظ الفساد وان صدر عن بعض من يعتد عليه
الانامل بالاعتقاد والوجه الثالث من الايراد على دليل
النقض بان يقال هذا الدليل يقتضي ان لا يوجد شيء من
الحوادث اليومية واجيب عنه بان التس اللازم من حدوث
العالم باسره هو التس في الامور المترتبة المجتمعة في الوجود
وهو مح واما التس في الحوادث اليومية في الامور المتعاقبة
ولا يجامع المتقدم منها المتأخر ومثل هذا التس ليس بمحال
عندهم قديمة وحركتها دائمة فهي ذات جهتين الاستمرار
والتجدد فمن جهة الاستمرار صدرت عن القديم ومن جهة
التجدد صارت واسطة في صدور الحادث عن القديم وانت
خبير بما سبق بانه يمكن ان يكون صدور العالم مع حدوثه
على هذا الوجه فلا يلزم القدم الشخصي في شيء من اجزاء العالم
بل القدم الجنسي بان يكون فرد من افراد العالم لا يزال على
سبيل التعاقب موجودا وقد قال بذلك بعض المحدثين من
المتأخرين وقد رأيت في بعض تصانيف ابن تيمية القول به
في العرش قال الامام حجة الاسلام رد الحجج المذكورات هذه

الحركة مبدأ الحوادث من حيث انها مستمرة او من حيث انها
متجددة فان كانت من حيث انها مستمرة فكيف صدر من
مستمر متشابه الاجزاء شئ فى بعض الاحوال دون بعض
وان كانت من حيث انها متجددة فما سبب تجددها فى نفسها
فيحتاج الى سبب اخر البتة ويتسلسل واعترض عليه بان هذا التسلسل
جايز عندهم لعدم وجوب اجتماع الاحاد وهم قائلون بجواز
التسلسل فى الامور المتعاقبة ووقوعه فيها قلت التجدد عبارة عن
انقضاء شئ وحدوث شئ اخر فاذا عدم جزء من الحركة فلابد
لعدمه من علة حادثة وتلك العلة اما امر موجود او عدم امر موجود
او بعضها موجود وبعضها عدم امر موجود وعلى الاول ينقل
الكلام الى علة ذلك الامر وهكذا حتى يلزم التسلسل فى الامور
الموجودة المجتمعة المترتبة وعلى الثانى فيكون ذلك العدم عدم
جزء من اجزاء علة وجوده ضرورة ان ما لا يكون وجوده علة
لوجود شئ لا يكون عدمه علة لعدمه فيلزم التسلسل فى الوجودات
التى هذه الاعدام اعدام لها وعلى الثالث لابد ان يكون احد
القسمين من الامور الموجودة وتلك الاعدام او كلاهما غير
متناه وعلى الوجهين يلزم التسلسل فى الامور الموجودة المترتبة
المجتمعة والحاصل انه يلزم التسلسل فى الامور الموجودة المترتبة المجتمعة
اما فى حال وجوده السابق او حال عدمه اللاحق لان عدمه

ان كان

ان كان بسبب امر موجود او عدم يستلزم حدوث امر موجود كعدم
عدم المانع المستلزم لوجود المانع يلزم التسلسل فى الموجودات المترتبة
المجتمعة الحادثة فى حال عدمه وان كان بسبب عدم امر موجود لا يستلزم
امرا موجودا لزم التسلسل المذكور وقت وجود ذلك الحادث وقس عليه حال
الشق الثالث فان قلت على تقدير ان يكون عدم كل جزء مستندا الى عدم
عدم المانع المستلزم لوجود المانع لا يلزم الترتيب بين تلك الموانع حتى
يلزم التسلسل المستحيل بل لا يلزم اجتماع تلك الموانع فى الوجود ايضا لجواز ان
يكون حدوثها ولو آنا كافيا فى انتفاء ما هى مانع عنه قلت تلك الموانع متعاقبة
فى الحدوث فان اجتمعت فى الوجود لزم التسلسل المستحيل لان احادها
مترتبة فى الحدوث بحسب الزمان ومجتمعة فى الوجود فيجرى فيه التطبيق
ولا يقدح فيه عدم ترتبها بحسب الذات كما لا يخفى على ذى فطرة سليمة فانا
ناخذ السلسلة المبتدئة من الحادث فى اليوم ونطبقها على السلسلة
المبتدئة من الحادث بالامس ونسوق البرهان وان لم يجتمع
فى الوجود نقلنا الكلام الى علة عدمها حتى يلزم التسلسل المستحيل فى
الموجودات الحادثة وقت عدمها او وقت وجودها فان علة عدم
كل مانع اما عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع او عدم جزء من
اجزاء علته وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة فى الحدوث
الغير المتناهية وعلى الثانى يلزم ان يكون تحقق ذلك المانع موقوفا
على امور غير متناهية مترتبة فيلزم التسلسل المستحيل فى اسباب وجوده

الوجه الرابع ما عول عليه بعض المتأخرين وهو ان القول بتوارد الاستعدادات
الحادثة الغير المتناهية على مادة قديمة بل عدم تناهي موجودات
متعاقبة مع وجود قديم مطلقا سواء كانت تلك الحوادث واردة على
ذلك القديم عارضة له اولا غير معقول اذ القديم ما لا يكون مسبوقا
بالعدم والحادث ما يكون مسبوقا به فلا بد ان يكون سابقا على كل
واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب ان يكون له حالة يتحقق فيها
سبقه على كل واحد مما يصدق عليه الحادث اذ ما كان مقارنا مع واحد منها
لا يكون سابقا على كل واحد منها بل على بعضها وهو ظ بضرورة العقل
ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه ان لا يوجد له تلك الحالة
بل مقارنته دائما مع بعض الحوادث والمنافات بين دوام المقارنة مع بعض
الافراد والسبق على كل فرد بديهية قلت هذا بديهة الوهم لا بديهة العقل
فان تقدم القديم على كل فرد من الحوادث انما يستلزم كون القديم متحققا
في الزمان السابق على كل فرد منها وان كان مقارنا الفرد اخر منها وههنا
لما كان القديم موجودا مع انتفاء كل فرد من الحوادث اذ ما من فرد منها
الا والقديم موجود قبله مع الحادث السابق عليه فيتحقق تقدمه على كل فرد منها
مع دوام المقارنة لفرد منها وانما يلزم ما ذكره لو لزم سبق القديم على جميع
ما يصدق عليه الحادث في زمان واحد وليس كذلك بل انما يلزم ذلك في الحوادث
المتناهية واما الغير المتناهية فيتحقق تقدم القديم على كل واحد منها مع
دوام المقارنة لفرد منها وذلك ظ وقد اعترض عليه بان المنافاة انما يلزم

لو

لو استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل المجموعي الذي هو عين الافراد الموجودة
وليس كذلك وانت تعلم فساده لان حدوث كل فرد يستلزم حدوث
المجموع فان كل فرد جزء من المجموع وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل
بديهة وكانه توهم ان حدوث الكل المجموعي انما يتحقق بان لا يكون شيء من
احاده موجودا اصلا ثم يوجد وهو توهم بعيد وقد قدح بعض الفضلاء
في مذهب الفلاسفة بان وجود الماهية ليست الا في ضمن الافراد وهم
القايلون بحدوث كل فرد من افراد الحوادث فيلزم عليهم حدوث ماهيتها
فلا يتصور قدم النوع مع حدوث كل فرد قلت هذا كلام سخيف لان مرادهم
من القدم النوعي انه لا يزال فرد من افراد ذلك النوع موجودا بحيث لا ينقطع
بالكلية ومن البين ان حدوث كل فرد لا ينافي ذلك اصلا وليت شعري ماذا
يقول هذا القائل في الورد الذي لا يبقى فرد منه اكثر من يوم او يومين مع ان
الورد باق اكثر من شهرا وشهرين وبديهة العقل يحكم بانه لا فرق بين
المتناهي وغير المتناهي في مثل هذا الحكم الوجه الخامس من الايراد على دليلهم ان
برهان التضايف بل غيره من البراهين كبرهان التطبيق يدل على بطلان
التسلسل في الامور الموجودة المترتبة سواء كانت مجتمعة الوجود اولا وذلك
لان حاصل برهان التضايف انه لو ذهب سلسلة المتضايفين الى غير النهاية
لزم ان يكون عدد احد المتضايفين اكثر من عدد المتضايف الاخر وهو محال لان
المتضايفين متكافيان في الوجود ضرورة بيان الملازمة انه لو كان التسلسل
من جانب المبداء واخذنا سلسلة من مسبوق معين كالمعلول الاخير فهذا

المعلول له مسبوقية بلا سابقية وكل واحد من احاد السلسلة
له سابقية ومسبوقية فيتكافؤ عدد السابقيات والمسبوقيات فيما
فوق المعلول الاخير ويبقى في المعلول الاخير مسبوقية بلا سابقية
فيزيد عدد المسبوقيات على عدد السابقيات بواحد وهو مح ولا يتوهم
ان هذا الدليل انما يدل على بطلان التس من جانب واحد واما اذا كان
من الجانبين كما في ما نحن فيه فلا ينفيه هذا الدليل فان الحوادث كما لا اول
لها لا اخر لها فكل ما له مسبوقية فله سابقية فلا يظهر الخلف وذلك لانا
اذا اخذنا واحدا من احاد السلسلة كالمعلول الاخير وتصاعدنا يجب
ان يكون فيما قبله من الاحاد سابقية لا يكون معها مسبوقية حتى تكافؤ
المسبوقية التي في المبدأ وكذا ان تنازلنا يجب ان تكون فيما تحت المبدأ مسبوقية
لا يكون بازائه سابقية كما وجد في المبداء سابقية ليس معه مسبوقية لتكافؤ
عدد السابقيات والمسبوقيات فيلزم انتهاء السلسلة في الجانبين ومن
البين ان هذا البرهان يجري في الامور المتعاقبة في الوجود ايض لان عدد احد
المتضائفين لا يزيد على عدد الاخر سواء اجتمعا في الوجود وتعاقبا مثلا
لا يمكن ان يكون الابوات ازيد من البنوات سواء اجتمعا في الوجود الخارجي
او تعاقبا فيه وكذا برهان التطبيق يجري في الامور المتعاقبة في الوجود
لان التطبيق في الوهم لا يقتضي الاجتماع في الوجود الخارجي بل العقل بمعونة
الوهم اذا اخذ جملة من الحوادث المترتبة الى غير النهاية وجملة اخرى غير
متناهية من الحادث الذي قبل مبداء الجملة الاولى او بعدها وتوهم انطباق

مبدأ

مبداء الجملة الاولى على مبداء الجملة الثانية ينطبق سائر احاد الاولى
على سائر احاد الثانية وتسوق الدليل آه فان كان تجويزهم التس في
الامور المتعاقبة لعدم جريان الدليل بناء على امتناع التطبيق فقد ظهر
فساده وان كان ذلك لان السلسلة الغير المتناهية غير موجودة هناك
فالدليل وان كان جاريا لكن المدعى غير متخلف لان غير المتناهي غير موجود
هناك وليس المدعى الا امتناع السلسلة الغير المتناهية ولما لم
يجتمع الاحاد لا يكون السلسلة الغير المتناهية موجودة فيرد عليه
ان مقتضى الدليل عدم وجودها اصلا لا على سبيل الاجتماع ولا على
سبيل التعاقب والسلسلة الغير المتناهية المفروضة ههنا وان لم يكن
موجودة مجتمعة فهي موجودة متعاقبة فان جميع الحوادث موجودة
في جميع الازمنة بمعنى ان كل واحد من احادها موجودة في جزء من تلك
الازمنة والوجود اعم من ان يكون في الان او في الزمان والوجود في الزمان
اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب بل للوجود عند
الفلاسفة فرد اخر ينسبونه الى الدهر فانهم يقولون ان المبادي العالية
موجودة في الدهر والدهر وعاء الزمان فالوجود في الزمان على
سبيل التعاقب نحو من الوجود الخارجي فاخراجه من الوجود الخارجي
تحكم ثم لا يخفى انه اذا سلم جريان التطبيق فالمحذور الذي يظهر منه
اما الانتهاء على تقدير عدمه او مساواة الجزء للكل وهذان المحذوران
يجريان في صورة التعاقب فان العدد الذي يساوي جزؤه كله مستحيل

فى نفس الامر بمعنى انه يستحيل عروضه فى نفس الامر لشئ من
الاشياء سواء كان احاده مجتمعة او غير مجتمعة فان
البديهة حاكمة بان طبيعة العدد بل الكم مطلقا يأبى عن
قبول مساواة جزئه لكله فليتأمل واعلم ان الفلاسفة
اشترطوا فى بطلان التسلسل الاجتماع والترتب وقد سبق انتفاء
حال الشرط الاول واما الشرط الثانى فقد وجهوا اشتراطه
بانه لو لم يكن بين تلك الاحاد ترتب لم يكن للعقل التطبيق
اذ لا نظام فيها مضبوطا حتى يلزم من تطبيق بعضها على بعض
انطباق الكل على الكل بخلاف الاحاد المترتبة فانه يلزم هناك
من تطبيق المبداء على المبدأ انطباق كل واحد من احاد السلسلة
الثانية على نظيره من احاد السلسلة الاولى واستوضح ذلك
بسلسلة ممتدة وكف من الحصى فانه يكفى فى الاول تطبيق المبدأ على
المبدأ وفى الثانى لا بد من تطبيق كل واحد واحد على التفصيل دون ذلك
مما يعجز عنه العقل فى صورة عدم المتناهى وعلى هذا الشرط اعتمدوا
فى قولهم بعدم تناهى النفوس الناطقة المجردة قلت ان كفى
التطبيق الاجمالى فهو جار فى غير المترتبة بان يلاحظ العقل
ان كل واحد من تلك الجملة اما ان يكون بازاء واحد اخر اولا
وعلى الاول يلزم المساواة وعلى الثانى يلزم الانقطاع وان
لم يكف التطبيق الاجمالى لم يمكن فى صورة الترتيب ايضا اذ لا يتمكن

العقل

العقل من ملاحظة كل واحد واحد بازاء واحد مفصلا
ودعوى ان هذا الاجمالى كاف هناك دون الاجمالى فى الصورة الاولى
تحكم بل لهم ان يدفعوا ذلك بانه فى السلسلة المترتبة ينتقل
الزيادة الى الطرف اللامتناهى فيظهر الانقطاع وفى غير المترتبة
لا يظهر الانتقال بل ربما كان الزيادة فى الاوساط ولى هنا كلام
اخر يندفع به هذا الدفع وهو ان الامور الغير المتناهية مطلقا
يستلزم الترتب لان المجموع متوقف على المجموع بلا واحد وهذا
المجموع يتوقف عليه اذا سقط عنه واحد اخر وهكذا فاذا توهم
تطبيق المجموعات المترتبة يظهر التناهى فى المجموعات والمجموع الذى
ينتهى اليه سلسلة المجموعات يكون لا محالة مجموعا لا يكون بعده
مجموع اخر وذلك هو الاثنان فالمجموعات الموجودة هناك ينتهى
بعدة متناهية الى الاثنين فيكون المجموع الاول متناهيا وان شئت
قلت لا بد من تحقق الواحد والاثنين والثلثة وهكذا الى غير النهاية
فنطبق السلسلة المبتدئة من الواحد على السلسلة المبتدئة
مما فوقه فان قلت انما يلزم ما ذكرت لو كان العدد مركبا من
الاعداد التى تحته وهو ممنوع كما اشتهر عن ارسطاطاليس ان
العدد مركب من الوحدات لا من الاعداد التى هى اقل منه فان
تركب العشرة من اربعة وستة ليس اولى من تركبه من الثمانية
والاثنين ولا من غيرها من الاعداد التى تحتها فاما ان يقال

بتركبه منها جميعا فيلزم ان يكون له اجزاء متخالفة متغايرة
فيتعدد تمام ماهية شئ واحد وهو مح واما ان يقال بنفي
تركبه منها ولما بطل الاول تعين الثاني قلت هذا الكلام انما
يتمشى اذا كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته اما اذا
كان محض الاحاد فلا يتصور ذلك وح يكون كل مرتبة من
الاعداد نوعا اخر متميزا من سائر المراتب بخصوصية المادة فقط
لا بصورة مغايرة لموادها ويكون هذا من خواص الكم المنفصل
والجواب ان بعض المتاخرين مع تصريحه بان العدد محض الوحدات
وليس فيه صورة نوعية نفى تركبه من الاعداد ومن البين ان واحدا
وواحدا يكون جزء واحد وواحد وواحد ثم عدم تركب العدد
من الاعداد التي تحته لا ينافي تركب معروض العدد من معروض
تلك الاعداد فانا نعلم بديهة ان زيدا وعمروا جزء زيد وعمرو وخالد فان
مجموع زيد وعمرو اى معروض الهيئة الاجتماعية مغاير لمجموع زيد وعمرو
وخالد اعني معروض تلك الهيئة الاجتماعية وليس المعروض الاول
خارجا عن المعروض الثاني ولا عينا له فيكون جزء منه وعلى ذلك ايبتني
ما اختاره بعض المحققين في مذهب الفلاسفة من استناد المعلولات
المتكثرة الى الامور الموجودة دون الاعتبارات العقلية بان يصدر
عن ا وحده ب وعن ب وحده ج وعن مجموع ا ب ج د وحتى يحصل
معلولات متكثرة في مرتبة واحدة وعليه يبتنى البرهان

على

على اثبات الواجب من غير توقف على ابطال الدور والتسلسل فان
محصله انه لو ترتب الممكنات الى غير النهاية فكل واحد من السلسلة
مستند الى علة الموجودة فيها واما المجموع فعلته اما نفس المجموع
او جزؤه او خارج عنه والاول والثاني بط على ما بين في موضعه فتعين
الثالث والخارج عن جميع الممكنات هو الواجب ولا قدح في هذا
الدليل الا بان يختار استناد المجموع الى جزئه على ما فصلناه في بعض
رسائلنا فنعلم ان المتعدد الاقل جزء من المتعدد الاكثر وما يتوهم
من انه ليس هناك الا الاحاد وهم فاسد مخالف لحكم العقل فان قلت
فعلى ما ذكرت يلزم ان يكون معلومات الله تعالى متناهية والا انتقض
البرهان به قلت لو كان علم الواجب بالاشياء بصور مفصلة لكان
الامر كما ذكرت لكن ذلك مم لجواز كون علمه تعالى واحدا بسيطا كما ذهب
اليه المحققون فلا تعدد في المعلومات بحسب علمه فلا يتصور التطبيق
ولذلك ذهب الفلاسفة الى ان علمه تعالى علم اجمالي وذهب بعضهم الى نفي
علمه بالاشياء الغير المتناهية وتحقيق علم الله تعالى يستدعي بسطا
في الكلام لا يحتمله هذا المقام فان قلت معلومات الله تعالى غير متناهية
سواء كان العلم المتعلق بها واحدا او متعددا ويجري التطبيق
في المعلومات قلت على تقدير حدوث العالم يكون الممكنات المتصفة
بالوجود الخارجي متناهية لان الحوادث لها مبدأ والحوادث الاستقبالية
لا يبلغ مبلغ اللاتناهي فانها ليست غير متناهية وان كانت غير واقفة

لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلله

وبان اكثر اجزائه المتعددة سوى المعلول الاخير يكون علة للمجموع المركب منها ومن المعلول الاخير

عند حد فالتطبيق ان كان بحسب وجودها في علم الله تعالى فهي هناك
متحدة غير متكثرة وان كان بحسب وجودها في الخارج فهي متناهية واعلم
ان المتكلمين ينفون الوجود الذهني ويثبتون علم الله تعالى بالحوادث الغير
المتناهية ولما كان من اجلى البديهيات ان التعلق بين العالم والمعدوم
الصرف محال والجأوا الى القول بان تعلق العلم بالحوادث انما يتحقق في وقت وجودها
وان صفة العلم قديم والتعلق حادث وانت خبير بان العلم ما لم يتعلق
بشيء لم يصر ذلك الشيء معلوما بالفعل فيلزمهم ان لا يكون الله تعالى
عالما في الازل بالحوادث تعالى عن ذلك وفيما ذكرنا تخلص عن ذلك
فان قلت العلم الاجمالي ليس علما بالفعل بل بالقوة فيلزم المحذور قلت
قد حقق في موضعه ان العلم الاجمالي علم بالفعل وهو التعقل البسيط
الذي يجعله الفلاسفة مستفادا من المبادي العالية والتفصيل انما هو
للنفس من حيث هي نفس قالوا والتعقل الاجمالي للمبادي هو الخلاق للصور
التفصيلية في الخارج ولك ان تقول التعقل الاجمالي فينا ايضا مبداء
للصور التفصيلية في اذهاننا وانما اشبعنا الكلام في هذا المقام لانه من اصول
العقايد الدينية وقد كثر فيه تعارك الاراء وتصادم الاهواء ولم يات
جمهور المتكلمين في هذا المبحث بشيء تعلق بقلب الاذكياء بل اجتهدوا في ايراد
المنوع البعيدة التي تاباها الطبع المستقيم اشد الاباء فبقي نفوس الناظرين
فيها مائلة الى مذهب الحكماء بل الائمة الذين اوردوها ايضا شاهد ذلك
بلا امتراء ثم اقول كما ان البعد المكاني متناه ومع ذلك كاد تكون في العقل المشوب

بالوهم

بالوهم ان هاهنا امتدادا غير متناه والعالم واقع في جزء من اجزائه كذلك
الامتداد الزماني متناه وان كان الوهم يابى عن تناهيه ويتوهم ان هاهنا
امتدادا زمانيا غير متناه كما يابى عن تناهي الامتداد المكاني ويتوهم
ان هاهنا امتدادا مكانيا غير متناه فكما لا عبرة بحكم الوهم في الامتداد
المكاني لا عبرة به في الامتداد الزماني ايضا وقولهم انا نجزم بتقدم بعض
اجزاء الزمان على بعض ولن يكون الامتداد كذلك الا اذا كان له راس
موجود ممنوع فانا نجزم في الامتداد المكاني ايضا بالتقدم والتاخر بين اجزائه
بحسب الوضع والرتبة من غير ان يكون له راس موجود بل نقول توهم هذين
الامتدادين مركوز في فطرة الوهم والبراهين يقضي بامتناعها واذا كان
الزمان متناهيا لم يكن قبله شيء لا لانه غير متناه كما انه ليس فوق المحدد
شيء لا لان المكان غير متناه فان الله تعالى متقدم على الزمان لا بالزمان
بل بنحو اخر من التقدم لا يبعد ان يسمى تقدما ذاتيا كما ذكره المتكلمون فهذه
مقدمات اذا لاحظها الذكي انقلع من نفسه الركون الى المذاهب الباطلة
في هذا المطلب والله الموفق لما هو خير وكمال وعلى ان العالم قابل للفناء
اي العدم الطاري على الوجود واختلفوا في وقوعه فقال بعضهم انه
سيقع لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ونظايره ويلزمهم فناء
الجنة والنار واجزاء ابدان الانسان لان الله تعالى يعيدها بعد الاعدام
ولا يرد عليه ان ادريس عليه السلام في الجنة وهي دار الخلود ويلزم على
هذا فناؤه اذ لهم ان يقولوا انها دار الخلود بعد استقرار اهل الجنة والنار

كما في مقرهم يوم الحساب وقال الامام حجة الاسلام في الاحياء
الممكن في حد ذاته هالك دائما وقال في مشكوة الانوار ترقى
العارفون من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة فراءوا بالمشاهدة
المشاهدة العيانية انه ليس في الوجود الا الله وان كل شيء
هالك الا وجهه لا انه يصير هالكا في وقت من الاوقات
بل هو هالك ازلا وابدا وذهب الكرامية الى انه لا يقبل الفناء
وان لم يخل الفوا في حدوثه ثم اشار الى مسئلة اخرى بقوله وعلى
ان النظر اى اجمع اهل الحق على ان النظر وهو الفكر في معرفة
الله تعالى اى لاجل معرفة تعالى ففي ههنا تعليلية كما في قوله صلى
الله عليه وسلم عذبت امراة في هرة والمراد بمعرفة ههنا التصديق
بوجوده وصفاته الكمالية الثبوتية والسلبية بقدر الطاقة
البشرية واما معرفة الله تعالى بالكنه فغير واقع عند المحققين ومنهم
من قال بامتناعه كحجة الاسلام وامام الحرمين والصوفية والفلاسفة
ولم اطلع على دليل منهم على ذلك سوى ما قال ارسطو فيعنون
المسائل انه كما يعترى العين عند التحديق في جرم الشمس ظلمة وكدر
يمنعها عن تمام الابصار كذلك يعترى العقل عند اكتناه ذاته
تعالى حيرة ودهشة يمنعه عن اكتناهه وهو كما ترى كلام خطابي
بل شعرى وقد يستدل على امتناعها بان حقيقته ليست بديهية
والرسم لا يفيد الكنه والحد ممتنع لانه بسيط ووجه ضعفه ظ لان البساطة

الامر على المراد اذ لو قال في علم الله تعالى لاحتمل ان يفهم في اول الراى صفة العلم رحمه

العقلية محتاج الى البرهان وعدم افادة الرسم الكنه ليس كليا
اذ لا دليل على امتناع افادته الكنه في شيء من المواد وعدم البداهة
بالنسبة الى جميع الاشخاص يحتاج الى دليل فربما يحصل بالبداهة
بعد تهذيب النفس بالشرايع الحقة وتجريدها عن الكدورات البشرية
والعوايق الجسمانية والاحاديث الدالة على عدم حصولها كثيرة
مثل قوله عم سبحانك ما عرفناك حق معرفتك وتفكروا في الاء الله
ولا تتفكروا في ذات الله فانكم لن تقدروا قدره قال الصديق
رضه العجز عن درك الادراك ادراك وقد ضمنه المرتضى امير المؤمنين
على كرم الله وجهه فقال العجز عن درك الادراك ادراك والبحث
عن سر ذات الله تعالى اشراك واجب شرعا لقوله تعالى فانظر الى
اثار رحمة الله وقل انظروا ماذا في السموات والارض ولقوله
صلى الله عليه وسلم حين نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف
الليل والنهار لايات لاولى الالباب ويل لمن لاكها بين لحييه ولم
يتفكر فيها والامر ههنا للوجوب لانه صلى الله عليه وسلم اوعد بترك
الفكر في دلائل معرفة الله تعالى ولا وعيد الا على ترك الواجب
وعند المعتزلة واجب عقلا لان شكر المنعم واجب عقلا وهو موقوف
على معرفة الله تعالى ومقدم الواجب المطلق واجب وهو مبنى على قولهم بالحسن
والقبح العقليين وسياتي ابطاله ويمكن اثباته على مذهب الاشاعرة
بان عبادة الله تعالى واجبة بالاجماع ولا يتصور العبادة بدون معرفة

المعبود فمعرفته مقدمة الواجب المطلق فيكون واجبا ولما توقف على
النظر يكون النظر ايض واجبا فان قلت قد ذهب بعض الائمة كالامام
الغزالي والامام الرازي في بعض تصانيفه الى ان وجود الواجب بديهي
فلا يحتاج الى النظر قلت دعوى بديهته بالنسبة الى جميع الاشخاص في محل
المنع ولئن سلم فالنظر في سائر صفاته من العلم والقدرة والارادة وغيرها
يكون واجبا فانها ليست بديهية بلا ريبة ولعل الحق ان النظر انما يجب على كل
واحد من المكلفين فيما ليس بديهيا بالنسبة اليه فمن يكون مستغنيا بفطرته عن
النظر في بعض صفاته الله تعالى لا يجب عليه النظر نعم يجب على الكفاية تفصيل الدلائل
بحيث يتمكن معه من ازالة الشبهة والزام المعاندين وارشاد المسترشدين وقد
ذكر الفقهاء انه لابد ان يكون في كل حد من مسافة القصر شخص متصف بهذه
الصفة ويسمى المنصوب للذب ويحرم على الامام اخلاء
مسافة العدوى عن العالم بظواهر الشريعة والاحكام التي يحتاج اليها العامة
والى الله المشتكى من زمان انطمس فيه معالم العلم والفضل وعم فيه مرابط
الجهل وتصدى لرياسة اهل العلم والتميز بينهم وبين غيرهم من عرى عن
العلم والتمييز متوسلا في ذلك بالحوم حول الظلمة سعيا لتحصيل مراتبهم
والانخراط في سلك اعوانهم وخدامهم خذلهم الله تعالى ودمرهم تدميرا
واوصلهم قريبا الى جهنم وساءت مصيرا فان قلت ان النبي صلى الله
عليه وسلم واصحابه والتابعين كانوا يكتفون من العوام بالاقرار باللسان
والانقياد للاحكام الشرعية ولم ينقل من احدهم ان كلفوا المؤمنين

مسافة في الفصل عن ... هذا الشخص ... اخلاء ... صح

بالنظر

بالنظر والاستدلال كيف ومنهم من اسلم تحت ظل السيف ومعلوم انه في
هذه الحالة لم يظهر له دليل دال على وجود الصانع وصفاته قلت انهم لم يكلفوا
بالنظر اول الامر بل كلفوهم اولا بالاقرار والانقياد ثم علموهم ما يجب
اعتقاده في الله تعالى وصفاته وكانوا يفيدونهم المعارف الالهية
في المحاورات والمواعظ والخطب على ما يشهد به الاخبار والاثار غاية
الامر انهم ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه والتابعين وقرب
الزمان بزمانه صلى الله عليه وسلم كانوا مستغنين عن ترتيب
المقدمات وتهذيب الدلائل على الوجه الذي ينطبق على القواعد
المدونة ولكنهم كانوا عالمين بالدلائل الاجمالية بحيث لم يكن
الشبه والشكوك متطرقة الى عقايدهم بوجه من الوجوه والحاصل
انهم كانوا متيقنين بالمعارف الالهية ويرشدون غيرهم الى طريق تحصيل
اليقين بوجوه شتى حسبما يقتضيه استعدادهم قال الاعرابي
البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات
ابراج وارض ذات فجاج لا يدلان على اللطيف الخبير وقال بعض
العارفين حين سئل بم عرفت ربك عرفته بواردات تعجز النفس
عن عدم قبولها وقال الامام جعفر الصادق على ابائه الكرام وعليه الصلوة
والسلام عرفت الله تعالى بنقض العزائم وفسخ الهمم وانت اذا تأملت
واحطت بجوانب الكلام علمت ان الاشتغال بعلم الكلام انما هو من قبيل
فرض الكفاية وما هو فرض عين هو تحصيل اليقين بما يلج به صدره

وتطمئن به نفسه وان لم يكن دليله تفصيليا ثم اختلف علماء الاصول
في اول ما يجب على المكلف فقال الاشعري هو معرفة الله تعالى اذ عليه يتفرع
وجوب الواجبات وحرمة المنهيات وقال المعتزلة والاستاذ ابو اسحق
الاسفرائني هو النظر فيها اذ هي موقوفة عليه وقيل هو الجزء الاول من
النظر وقال امام الحرمين والقاضي ابو بكر وابن فورك هو القصد الى
النظر لتوقف الافعال الاختيارية واجزائه على القصد والنظر فعل
اختياري قلت على ما ذكروه يلزم ان يتوقف القصد لكونه فعلا اختياريا على
القصد وهكذا فيلزم الدور او التسلسل والتحقيق ان الافعال الاختيارية تنتهي
الى الارادة والارادة ينتهي الى اسباب غير اختيارية فان تصور الامر
الملايم مثلا يوجب انبعاث الشوق والشوق يوجب الارادة او هي نفس تأكد
الشوق على ما ذهب اليه بعض ولا مدخل للاختيار في الشوق والارادة
وليس هناك امر اخر يصدر بالاختيار يسمى قصدا والحق عندي انه ان كان
النزاع في اول الواجبات على المسلم فيحتمل الخلاف المذكور وان كان في
اول الواجبات على المكلف مطلقا فلا يخفى ان الكافر مكلف اولا
بالاقرار فاول الواجبات عليه هو ذلك ولا يحتمل الخلاف فقيل الحق انه ان
اريد اول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو
القصد قال الشريف العلامة في شرح المواقف هذا مبني على وجوب مقدمة
الواجب المطلق ووجوبها انما يتم في السبب المستلزم دون غيره قلت لا فرق بين
السبب المستلزم وغيره فان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشيء

بديهة

بديهة لا لما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط
والجزء تكليف بالمحال فانا لا نم استحالته بل المحال هو التكليف بالمشروط
والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء واما التكليف بهما بدون التكليف
بالشرط والجزء فغير مح لانه يستلزم تحقق الملزوم وهو وجوب الكل
والمشروط بدون وجوب اللازم اعني وجوب الشرط والجزء وهو مح
بديهة وبه اي بالنظر الصحيح تحصل المعرفة اما بطريق جري العادة
من الله تعالى كما ذهب اليه الاشاعرة لما تقرر عندهم من ان جميع
الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء واما بالتوليد كما هو مذهب
المعتزلة وهو ان يصدر عن الفاعل فعله بواسطة فعل اخر صادر
منه كتحريك المفتاح الصادر بسبب حركة اليد ويقابله المباشرة
وهو ان يصدر عنه فعل بلا واسطة فعل اخر والنظر فعل اختياري
لكن العلم من مقولة الكيف عند المحققين وهو من مقولة الانفعال
او الاضافة عند غيرهم فلعلهم ارادوا بالفعل ههنا هو الاثر
المترتب على الفعل وتمثيلهم بحركة المفتاح يناسبه واما باللزوم
العقلي كما هو مذهب الفلاسفة بناء على ان فيضان الحوادث من
المبدأ الفياض عند الاستعداد التام من القابل واجب عندهم قال في
المواقف ههنا مذهب اخر اختاره الامام الرازي وهو ان حصول
العلم عن النظر الصحيح واجب وجوبا عقليا غير متولد عنه فان بديهة
العقل حاكمة بان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث وحصل

فی ذهنه هاتان المقدمتان مجتمعتان علی هذه الهیئة وجب ان یعلم
ان العالم حادث واما انه غیر متولد من النظر فلان جمیع الممکنات
مستند الی الله تعالی ابتداء ولا یصح هذا المذهب مع القول باستناد
جمیع الممکنات الی الله تعالی ابتداء وکونه قادرا مختارا وقال السید
الشریف قدس سره انما یصح اذا حذف قید الابتداء فی استناد الاشیاء
الیه وجوز ان یکون لبعض اثاره مدخل فی بعض بحیث یمتنع تخلفه عنه
عقلا فیکون بعضها متولدا عن بعض وان کان الکل واقعا بقدرته
کما یقول به المعتزلة فی افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب
بعض الافعال عن بعض لاینافی قدرة المختار علی ذلک الفعل الواجب
اذ یمکنه ان یفعله بایجاد ما یوجبه وان یترکه بان لایوجد ذلک الموجب
لکن لایکون تاثیر القدرة علیه ابتداء کما هو مذهب الاشعری وح
یقال النظر صادر بایجاد الله تعالی وموجب للعلم بالمنظور فیه ایجابا
عقلیا بحیث یستحیل ان ینفک عنه قلت محصول کلام الامام انه علی
هذا التقدیر یکون العلم حاصلا بقدرة الله تعالی ویکون لازما
للنظر بحیث یمتنع تخلفه عنه عقلا والنظر ایض یکون حاصلا بقدرة
الله تعالی ولا یلزم من ذلک توقف حصول العلم علی النظر بل لزوم بعض افعاله
تعالی وهو العلم لبعض افعاله وهو النظر ومن البین ان الاشعری لاینکر
ان لبعض الاشیاء لزوما عقلیا مع بعض مع ان الکل مستند عنده الی الله تعالی
ابتداء وکیف ینکر احد من العقلاء ان العلم باحد المتضایفین یستلزم العلم

بالاخر

بالاخر وان تعقل الکل یستلزم تعقل الجزء اجمالا وتفصیلا
وانما ینکر التوقف علی غیر ارادة الله تعالی فکل ما یمکن تعلق ارادة
الله تعالی به فهو ممکن الوجود بدون توقف تاثیره تعالی فیه علی غیره
فلا یرد ان ایجاد البیاض فی الجسم یتوقف علی ازالة السواد عنه بدیهة
وقاعدة الاشعری یقتضی انه لا یتوقف علیه وذلک لان تعلق الارادة
بایجاد البیاض یستلزم تعلقها باعدام السواد واعلم ان تحقیق مذهب الفلاسفة
ان لا مؤثر فی الحقیقة الا الله تعالی وان الوسایط بمنزلة الشرایط والالات
وقد صرح به الشیخ فی الشفاء لکنهم لاینکرون المتوقف علی الوسایط
فظ مذهب الاشعری ینفیه وقال الامام فی المباحث المشرقیة الحق عندی
انه لا مانع من استناد کل الممکنات الی الله تعالی لکنها علی قسمین منها
ما امکانه اللازم لماهیته فی صدوره عن الباری تعالی فلا جرم یکون
وجوده فایضا عن الباری من غیر شرط ومنها ما لایکفی امکانه بل لا بد
من حدوث امر قبله لیکون الامور السابقة مقرونة للعلة الفایضة الی
الامور اللاحقة وذلک انما ینتظم بحرکة سرمدیة دوریة ثم ان تلک
الممکنات متی استعدت للوجود استعدادا تاما صدرت عن الباری تعالی
وحدثت عنه ولا تاثیر للوسایط اصلا فی الایجاد بل فی الاعداد قلت
هذا هو ما ذکرنا انه تحقیق مذهب الفلاسفة بعینه واثباته الحرکة السرمدیة
الدوریة مبنی علی مذهبهم کما لایخفی والسمنیة ینکرون افادة النظر للعلم
اصلا قال فی شرح المواقف هم قائلون بالتناسخ وبانه لا طریق الی العلم سوی

ما افاده الاشاعرة هو التاثیر
ای لیس لبعض الحوادث تاثیر
فی البعض الاخر واما التوقف
والتقدم بالذات فلیس بمنتف
عندهم فانه لاشک ان وجود
الکل موقوف علی وجود الجزء
فیه نظر
کازرونی علی البیضاوی

مقریة نسخه ظ

الحس قلت لعلهم يدعون ظن التناسخ لا العلم به فان التناسخ ليس
محسوسا وطريق العلم ينحصر عندهم في الحس والمهندسون انكروا افادة العلم
في الالهيات متمسكين بان اقرب الاشياء الى الانسان هويته وهي غير
معلومة من حيث الكنه وانها جوهر او عرض مجرد او مادي وقد تعارضت
فيه الادلة والمناقضات ولم يتقرر شيء منها سالما عن المعارضة والمناقضة
فعلم انهم عاجزون عن معرفة نفوسهم التي هي اقرب الاشياء اليهم فما ظنك
باحوال الصانع وصفاته بل انما يؤخذ فيه بالاليق والاحرى قلت
ضعف هذا الدليل لا يخفى لان كثرة الاختلاف لا يدل على عدم حصول
العلم وكون الهوية قريبا من المدرك لا يستلزم سهولة ادراكه ولئن
استلزم فلا يلزم من عدم ادراكها ان لا يكون الابعد مدركا على ان هذا
الدليل لو تم لدل على عدم حصول العلم في الهندسيات ايضا وذهب
الاسمعيلية ان معرفة الله تعالى لا يحصل بدون المعلم الذي هو الامام
المعصوم عندهم مستدلين بان الاختلاف في معرفة الله تعالى اكثر من ان يحصى
ولو كفى النظر لم يكن كذلك وبان الناس يحتاجون في العلوم الضعيفة كالنحو
والصرف الى المعلم فلان يحتاجوا اليه في اشكل العلوم اولى قلت هذا انما يدل
على العسر دون الامتناع وعلى ان كثرة الاختلاف لو كانت دليلا على عدم العلم
لدل الاختلاف في الاحتياج الى المعلم على عدم العلم به فلا حاجة الى معلم لانا نعلم
بالضرورة ان من علم ان العالم محدث وكل محدث فله مؤثر علم ان العالم
له مؤثر سواء كان هناك معلم اولا وان سلموا حصول العلم بدون المعلم

لكن

لكن قالوا انه لا يفيد النجاة ما لم يؤخذ من المعلم كما قيل ان العقايد
يجب ان يتلقى من الشرع ليعتد بها قلنا يكفي بصاحب الشرع معلما وبالقرآن
اماما وعلى ان للعالم قديما لم يزل ولا يزال اعاد لفظ العالم لتوسط
بحث النظر واستدل القوم عليه بانه محدث وكل محدث له محدث بالضرورة
فاما ان يدور او يتسلسل او ينتهي الى محدث قديم والاولان باطلان فتعين الثالث
واجبا وجوده لذاته ممتنعا عدمه بالنظر الى ذاته اذ لو لم يكن واجب الوجود
بالنظر الى ذاته لكان ممكنا فيكون حادثا لان القديم ينافي التأثير فيه عندهم
فيحتاج الى المحدث ولجواز التأثير في القديم فلا بد ان ينتهي الى الواجب ايضا
دفعا للدور والتسلسل ووجوب الوجود عند المتكلمين ان يكون الذات علة
تامة لوجوده وعند الفلاسفة وطائفة من محققي المتكلمين كونه عين وجوده
ومعنى ذلك ان يكون وجودا خاصا قائما بذاته غير منتزع عن غيره وتفصيل
ذلك ان العقل ينتزع من الماهيات الموجودة في بادي النظر امرا يشترك الجميع فيه
وبه يمتاز عن المعدومات وهو الوجود المطلق وانما يتخصص في الممكنات
بالاضافة الى الماهية التي ينتزع منها كوجود زيد ووجود عمرو والبرهان
يدل على ان كون الممكنات بهذه الحيثية مستند الى وجود يكون تخصصه
بسلب الاضافة الى غيره وهو الوجود الحق الواجب لذاته فان قلت
ان اريد بالوجود المعنى المشترك البديهي فلا شك في انه ليس عين الواجب تعالى
ولا عين شيء من الموجودات وان اريد به معنى اخر اصطلحوا على تسميته بالوجود
فيكون النزاع لفظيا قلت المراد به ما هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البديهي

وهو في الواجب تعالى ذاته بذاته وفي الممكنات اثر الفاعل فان قلت على
مذهب جمهور المتكلمين ايضا لما كان الذات علة للوجود يكون ذاته
بذاته مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم فلا يبقى نزاع بين الفريقين قلت
القائلون بالعينية استدلوا على بطلان هذا المذهب بان بديهة العقل
حاكمة بان الشيء ما لم يوجد لم يوجد لان الايجاد فرع الوجود فلو كان الماهية
علة لوجودها لزم تقدم وجودها على ايجادها نفسها فان كان الوجود السابق
عين وجود اللاحق لزم الدور وان كان مغايرا له نقلنا الكلام اليه حتى ينتهي او
ينتهي الى وجود هو عينه على ان البديهة حاكمة بان الشيء لا يكون له الا وجود واحد
فكونه بذاته مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم لا يتصور بذلك الطريق وبهذا التقرير
ينكشف كثير من الشبه فاتقن ذلك بالتأمل الصادق لا خالق سواه جوهرا كان
المخلوق او عرضا للادلة النقلية كقوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه
وهل من خالق غير الله قال امام الحرمين في الارشاد اتفق ائمة السلف
قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه
فان الحوادث كلها حادثة بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق به قدرة
العبد وبين ما لا يتعلق به وقال حجة الاسلام لما بطل الجبر المحض بالضرورة
فان بديهة العقل حاكمة بالفرق بين حركة المرتعش و حركة المختار
وبطل كون العبد خالقا للافعال بالادلة السمعية التي ذكرناها والادلة العقلية
المذكورة في الكتب المبسوطة الكلامية وجب ان يعتقد انها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا
وبقدرة العبد على وجه اخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب فحركة العبد باعتبار

نسبتها

نسبتها الى قدرته يسمى كسبا له وباعتبار نسبتها الى قدرة الله تعالى خلقا له
فهي خلق الرب ووصف العبد وكسب له وقدرته خلق الرب ووصف العبد
وليس كسبا له تعالى واكثر المعتزلة على انها حاصلة بقدرة العبد وحدها
والاستاذ ابو اسحق على انها واقعة بمجموع القدرتين على ان تعلقهما
جميعا باصل الفعل والقاضي ابو بكر ايضا الى انها بمجموع القدرتين لكن قدرة
الله تعالى يتعلق باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية قلت الظ
انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة والمعصية والا لزم
عليه ما لزم على المعتزلة بل اراد ان لقدرته مدخلا في ذلك الوصف فهو بالنسبة
الى العبد طاعة او معصية وقال في قواعد العقايد ان مذهب الحكماء والمعتزلة جميعا
ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور
قلت مبنى هذا على ظ كلام الحكماء فان تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل للحوادث
كلها كما سبق نقله عن الشفاء وصرح به في شرح الاشارات ايضا حيث
قال شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات التي هي في
المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب
الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا معدة لافاضته وهذه مؤاخذة
تشبه المؤاخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله
وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم لم يكن منافيا
لما اثبتوه وبنوا مسائلهم عليه وقال بهمنيار في التحصيل فان سألت الحق
فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو بريء من كل وجه من معنى ما بالقوة

١٠٦

وهذا موضعه الاول لا غير وما نقل من افلاطون من ان العالم كرة والارض
مركز والانسان هدف والافلاك قسي والحوادث سهام والله الرامي فاين المفر
يشعر بذلك ايض وقد شنع المعتزلة على الاشعري بان قدرة العبد لما لم يكن
مؤثرة فتسميتها قدرة بمجرد اصطلاح فان القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة
ولان الفرق بين القدرة والعلم بتاثير القدرة وعدم تاثير العلم وبانه لما
لم يكن للعبد اختيار فلا يستحق الثواب والعقاب والجواب ان القدرة لا تستلزم
التاثير بل ما هو اعم منه ومن الكسب والفرق بينها وبين العلم بان القدرة
يستلزم هذا الاعم ولا يستلزم به العلم واما عدم استحقاق
الثواب والعقاب فلا يقدح في اصول الاشعري وسياتي بسط
الكلام فيه انشا الله تعالى واما في مسئلة خلق الافعال رسالة
منفردة متصف بجميع صفات الكمال منزه عن جميع سمات
النقص نقل ابن تيمة في بعض تصانيفه ان هذه المقدمة مما اجمع
عليه العقلاء كافة قلت حتى ان بعض المصنفين استدل على وحدة
الواجب تعالى بان كون الشيء منفردا اولى بالنسبة الى ذلك الشيء
من كونه مشاركا لغيره فالواجب يجب ان يكون في اعلى مراتب الكمال
فلا يكون له مشارك وانت تعلم انه كلام خطابي بل شعري وان ذكره
بعض المشهورين في العلم ولا خلاف بين المتكلمين كلهم والحكماء
في كونه تعالى عالما قادرا مريدا متكلما وهكذا في سائر الصفات ولكنهم يختلفون
في كون الصفات عين ذاته او غير ذاته او لا هو ولا غيره فذهب المعتزلة

والفلاسفة

والفلاسفة الى الاول وجمهور المتكلمين الى الثاني والاشعري الى الثالث
والفلاسفة حققوا عينية الصفات بان ذاته تعالى من حيث انه مبدأ لانكشاف
الاشياء عليه علم ولما كان مبدأ الانكشاف عين ذاته كان عالما بذاته وكذا
الحال في القدرة والارادة وغيرهما من الصفات قالوا وهذه المرتبة اعلى
من ان يكون تلك الصفات زائدة عليه فانا مثلا نحتاج في انكشاف
الاشياء الى صفة مغايرة لنا قائمة بنا وهو تعالى لا يحتاج اليه بل بذاته ينكشف
الاشياء عليه ولذلك قيل محصول كلامهم نفي الصفات واثبات نتايجها
وغاياتها واما المعتزلة فظ كلامهم انها عندهم من الاعتبارات العقلية
التي لا وجود لها في الخارج واستدل الفريقان على نفي الغيرية بانها لو
زادت لكانت ممكنة لاحتياجها الى الموصوف فلا بد لها من علة وتلك
العلة اما ذات الواجب او غيره وعلى الثاني يلزم احتياج الواجب في كونه
عالما قادرا مثلا وبالجملة في صفات كماله الى غيره فيكون ناقصا بالذات
مستكملا بالغير وعلى الاول يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقي امور متكثرة
وهو تعالى واحد من جميع الوجوه فلا يكون مصدرا للكثرة كما بينوه في موضعه
وايض يلزم كون البسيط الحقيقي فاعلا وقابلا معا وقد بين في موضع استحالته
وقيل على هذا الدليل بمنع احتياجها الى علة فان علة الاحتياج عندنا
هو الحدوث وهي قديمة فلا يحتاج الى علة وضعفه ظ لان من يقول بان علة
الاحتياج هو الحدوث ينفي القديم الممكن واما اذا اثبت ممكن قديم فمنع
احتياجه مكابرة صريحة اذ مع التساوي لا بد من مرجح كيف وا احتياج

هذه الصفات الى الموصوف بين لا يمكن انكاره فالقول بان الصفات
قديمة مع عدم احتياجها قول متناقض في نفسه ومناقض لقاعدتهم القائلة
بان علة الاحتياج هي الحدوث لان الصفات لما كانت قديمة وهي محتاجة
الى الموصوف بالضرورة لم يكن علة الاحتياج هي الحدوث قيل ولو سلمنا
الاحتياج فلا نم انه لا يجوز كون علتها غير الواجب تعالى اذ الدليل انما قام على وجود
موجود مستغن في وجوده عن غيره واما استغنائه في صفاته عن غيره فلم
يقم عليه حجة وانت تعلم ان هذا مخالف لما اتفق عليه العقلاء كما سبق نقله
بل مخالف للفطرة السليمة ولئن سلمنا كون علتها الواجب فلا نم كونه
واحدا حقيقيا لاتصافه بسلوب واضافات متكثرة ولو سلمنا كونه واحدا
حقيقيا فلا نم ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد وان لا يكون
فاعلا وقابلا لشيء واحد والادلة التي ذكرتموها على ذلك مدخولة كما
ذكر في موضعه وانت تعلم بان هذا ينساق الى القول بكونه تعالى فاعلا
موجبا لتلك الصفات اذ ايجادها بالاختيار غير متصور والمحذور فيه
من حيث كونه تخصيصا للقاعدة العقلية كما توهم لان القاعدة لا تشملها
فالعقل يخصص القاعدة كما يخصص الحكم بزيادة الوجود والتشخص وسائر
الصفات الكمالية على الماهيات الا الواجب بما تقرر عند الحكماء هذا
والمص وان لم يصرح بزيادة صفاته لكنه اشار اليه بقوله متصف
بجميع صفات الكمال لانه اراد به نفي العينية بناء على ما قيل بان
مذهب الحكماء نفي الصفات واثبات غاياتها استدل القائلون بالغيرية

بان النصوص وردت بكونه تعالى عالما وحيا وقادرا ونحوها
وكون الشيء عالما معلل بقيام العلم به في الشاهد فكذا في الغائب
وقس عليه سائر الصفات وايضا العالم من قام به العلم
والقادر من قام به القدرة وهكذا وضعفه ظاهر فان قياس الغائب
على الشاهد قياس فقهي مع الفارق الا ترى ان القدرة قد
تزول في الشاهد وقد تزداد وتنتقص فيه وليست مؤثرة عند
الاشعري واتباعه فيه وفي الغائب بخلاف ذلك كله وليس معنى
العالم من قام به العلم وان اوهم كلام اهل العربية ذلك بل
معناه ما يعبر عنه بالفارسية بدانا وبمرادفاته في اللغات الاخر
وهو اعم من ان يقوم به العلم اولا واستدل القائلون بانها لا هو
ولا غيره بان نفي العينية بديهي فلا يحتاج الى الدليل اما
على نفي الغيرية فبان الشرع والعرف واللغة تشهد بان الصفة
والموصوف ليسا بغيرين وكذا الكل والجزء فان قولك ليس في الدار
غير زيد وليس فيها غير عشرة رجال صحيح مع ان فيها اجزاء زيد
وصفاته واحاد الرجال وانت تعلم ضعفه اذ المراد بهذه الامثلة
نفي غير المنفي من نوعه واللازم عدم كون ثوب زيد والامتعة
التي في الدار غيره ولا قائل به وقد عرف الاشعري الغيرين
بانهما موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الاخر واعترض
عليه بانا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع انه

لا يجوز عدم احدهما مع وجود الاخر ولذلك غيّر بعضهم
التعريف الى انهما موجودان جاز انفكاكهما فى حيز او عدم قلت
النقض غير وارد لان الجسمين المذكورين ليسا موجودين عند
المتكلمين اذ لا قديم عندهم سوى الله تعالى وصفاته فيكفى فى دفع هذا
النقض المنع اذ الناقض مدّع فلا بد له من اثبات مادة النقض ولا يكفيه
الفرض فلا حاجة الى تغيير التعريف وان تنزل عن هذا المقام فيمكن
ان يمنع عدم جواز وجود احدهما مع عدم الاخر لان ما قيل ان ما ثبت قدمه
امتنع عدمه غير مسلم اذ يجوز ان يكون وجود القديم متوقفا على عدم
امر مانع فيحدث المانع منه وينتفى القديم وان تنزل عن هذا المقام
ايض فالمراد انه يجوز عدم احدهما مع وجود الاخر لانتفاء علاقة بينهما توجب عدم
الانفكاك وحاصله نفى اللزوم وفى المادة المفروضة ليس امتناع عدم
احدهما مع وجود الاخر لعلاقة بينهما بل لقدمهما فلا نقض ولا شبهة فى
ان هذا المعنى هو المراد من التعريف فان علاقة اللزوم عندهم تنافى
الغيرية لقرب احدهما من الاخر لا مجرد مصاحبتهما دائما اورد على التعريف
المختار انه ان اريد جواز الانفكاك من الجانبين انتقض بالبارى والعالم
لامتناع عدم البارى وبالعرض والمحل بل بالعلة والمعلول مطلقا لاستحالة
وجود العرض والمعلول بدون المحل والعلة وان اريد من جانب واحد فوجود
الجزء بدون الكل ووجود الموصوف بدون الصفة جائز فيلزم ان يكون
الجزء والكل والصفة والموصوف متغايرين واجيب عنه بان المراد جواز الانفكاك

من الطرفين ولو فى التعقل بان يتعقل وجود كل منهما بدون وجود
الاخر ولا يجوز مثل ذلك فى الصفات بالنسبة الى الموصوف والجزء بالنسبة
الى الكل وقال الاستاد قدس سره فى شرح المواقف هذا الجواب صحيح اذا لم
يكن فى التعريف قيد عدم او حيز واما مع هذا القيد فلا صحة لهذا الجواب
اذ لا يجوز ان يتعقل البارى تعالى معدوما او متحيزا بدون ان يتعقل
العالم كذلك الا اذا عم التعقل بحيث يكون شاملا للمطابق وغيره وح يلزم
التغاير بين الصفة والموصوف والجزء والكل لجواز تعقل وجود كل منهما
بدون وجود الاخر تعقلا مطابقا او غير مطابق قلت هذا الجواب غير
صحيح على تقدير ان لا يكون هذا القيد ايض لان المراد بتعقل وجود احدهما
بدون الاخر تجويز العقل وجود احدهما بدون الاخر والعقل لا يجوّز وجود
العالم بدون الصانع بل المعلول مطلقا بدون العلة وان عم التعقل
بحيث يشمل غير المطابق لزم التغاير بين الصفة والموصوف والجزء والكل
كما ذكره بعينه ولو عرف الغيران بانهما الشيئان اللذان لا يستلزم عدم
احدهما عدم الاخر خرج الجزء والكل والصفة والموصوف ولكن يلزم ان يكون
للصانع والعالم بل جميع اللوازم والملزومات خارجة عن التعريف ويشبه ان
يكون مراد الشيخ من التعريف ذلك فلا يرد عليه الا النقض المذكور ولو قيل هما
الشيئان اللذان لا يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر تحقيقا
او تقديرا اندفع تلك النقوض ولكن يدخل فيه الجزء والكل ولا باس به لان الغرض منه
الاحتراز عن تعدد القدماء ولا يدخل فى ذلك الجزء والكل وما نقل من ان القول

بمغايرة الكل للجزء مخصوص لجعفر بن الحارث وقد خالف في ذلك جميع
المعتزلة وعد ذلك من جهالته لا يصلح التعويل كيف والمعتزلة لا يقولون
بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف ولذلك يشنعون على الاشعري فكيف
يقولون بعدم المغايرة بين الجزء والكل وما الباعث لهم على ذلك قال الامام الرازي
هذا الاصطلاح من الشيخ على تخصيص لفظ الغيرين بهذا المعنى كما خص العرف
لفظ الدابة بذات القوائم الاربع قلت وانت خبير بان الغرض هو نفي لزوم تعدد
القدماء لا يترتب على ذلك فلا فائدة فيه ولا وجه لادخاله في المسائل الاعتقادية
وقال صاحب المواقف بانها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما في سائر
المحمولات قلت وانت تعلم ان هذا انما يصح في المشتقات مثل العالم والقادر لا في مبادئها
والكلام انما هو فيها فان الاشعري يثبتها والمعتزلة ينفونها ويزعمون انه يلزم من
اثباتها تعدد القدماء والاشعري يجيب عن ذلك بنفي التعدد بناء على انها لا هو
ولا غيره واستدلت المعتزلة بانه لو كان للواجب تعالى صفات موجودة فاما حادثة
فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وخلوه عنها في الازل واما قديمة فيلزم تعدد القدماء
والنصارى كفرت باثبات ثلث من القدماء فما ظنك بمن اثبت الاكثر والجواب
ان تكفير النصارى لاثباتهم قدماء مستقلة بذواتها ولهذا جوزوا انتقال
بعضها الى بعض الابدان وبعضها الى بعض اخر واثبات ذات وصفاته القديمة
ليس من ذلك في شيء واعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست
من الاصول التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت بعض الاصفياء
انه قال عندي ان زيادة الصفات وعدم زيادتها وامثالها مما لا يدرك الا بالكشف

ومن

ومن استند الى الكشف فانما يتراءى له ما كان غالبا على
اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا ارى باسا في اعتقاد احد طرفي
النفي والاثبات في هذه المسئلة فهو عالم اما سمعا فلقوله تعالى
هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة واما عقلا فلان
الافعال المتقنة تدل على علم فاعلها ومن تفكر في بدايع الآيات
السماوية والارضية وفي نفسه وجد دقايق حكم تدل على كمال حكمة
صانعها وعلمه الكامل كما قال تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم
حتى يتبين لهم انه الحق ولا يرد ان الحيوانات قد يصدر عنها افعال عجيبة
متقنة كما يشاهد من بيوت النحل وغيرها فانها مخلوقة الله تعالى على اصول
الاشعري اذ لا موثر غيره تعالى على ان عدم علم تلك الحيوانات بها ممنوع
بل ظاهر الكتاب والسنة يدل على علمها قال تعالى واوحى ربك الى النحل
ان اتخذي من الجبال بيوتا ونظائره في الايات والاحاديث كثيرة
بجميع المعلومات ذاته تعالى كلية وجزئية اما علمه تعالى بغيره فلما سبق
من دلالة الافعال المتقنة عليه واما علمه تعالى بذاته فلان كل من يعلم شيئا
يعلم ذاته فانه يعلم انه هو الذي يعلمه وهذا مما وافق فيه الفلاسفة
وقد صرح به ابو علي وابو نصر منهم ويشهد به الفطرة السليمة وهذا
هو النهج الملايم لهذا المقام والفلاسفة اثبتوا علمه تعالى بنهج اخر يطول فيه
الكلام واشتهر عنهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئي بل انما يعلمها
بوجه كلي منحصر في الخارج فيها وقد كثر تشنيع الطوايف عليهم في ذلك حتى ان

العلامة الطوسى مع توغله فى الانتصار لهم قال فى شرح الاشارات واعلم
ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء فى تخصيص بعض الاحكام باحكام
تعارضها فى الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة علم الواجب بالكل وان كان كليا
وكان الجزئى المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به
لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب لذاته محلا
للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلى بامر اخر يعارضه فى بعض الصور وهذا دأب
الفقهاء ومن يجرى مجراهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك فى المباحث المعقولة لامتناع
تعارض الاحكام فيها فالصواب ان يؤخذ بيان هذا المطلب من مأخذ اخر
وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس وادراك
الجزئيات المتغيرة من حيث هى متغيرة لا يمكن الا بالالات الجسمانية كالحواس
وما يجرى مجراها قلت حاصل مذهب الفلاسفة انه تعالى يعلم الاشياء كلها بنحو
التعقل لا بطريق التخيل فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة لكن علمه تعالى لما كان بطريق
التعقل لم يكن ذلك العلم مانعا من فرض الاشتراك ولا يلزم من ذلك ان لا يكون
بعض الاشياء معلومة له تعالى عن ذلك بل ما ندركه على وجه الاحساس والتخيل
يدركه على وجه التعقل فالاختلاف فى نحو الادراك لا فى المدرك فان التحقيق
ان الكلية والجزئية صفتان للعلم وربما يوصف بهما المعلوم لكن باعتبار العلم
وعلى هذا لا يستحقون للتكفير نعم لو قالوا بانه تعالى لا يعلم بعض المعلومات تعالى عن
ذلك لكان كفرا ومن كفرهم حمل كلامهم على ذلك وكذا من شنع عليهم من التفلسف

كابى

كابى البركات البغدادى بناء على ما اشتهر بين المتأخرين من ان التشخص
الذى يمتاز به الشخص عن سائر افراد نوعه امر داخل فى قوام الشخص كما ان الفصل
داخل فى قوام النوع وح فالتشخص شخص لا نوع له وهو مادى فلا يمكن ادراكه
الا بالالات الجسمانية وليس هذا مذهبهم فانهم لا يثبتون فى التشخص امرا
داخلا فى قوامه يسمى التشخص بل امتياز كل شخص عن سائر افراد نوعه
بالعوارض الخارجية بحسب النظر الجليل واما بحسب النظر الدقيق فامتيازه بنحو وجوده
الخاص بمعنى ان هذا النحو من الوجود المقارن لتلك الاعراض مخصوص به
وتلك الاعراض التى تسمى مشخصة هى عنوان التشخص وعلامته التى بها يمتاز
عندنا ولذلك يختلف تلك الاعراض بحسب اختلاف المدارك فيتشخص عند بعض
المدارك بعوارض مخصوصة وعند بعض اخر بعوارض اخرى والعوارض
والمعروضات كلها لها ماهيات كلية فانها جواهر واعراض داخلة فى
احدى المقولات فاذا ادركت بالعقل كانت كلية باعتبار هذا الادراك وان
ادركت بالالات الجسمانية كانت باعتبار هذا الادراك جزئية فليست الجزئية
والكلية باعتبار ان فى الجزئى شيئا داخلا فى قوامه ليس ذلك فى الكلى بل هما نحوان من
الادراك يتعلقان بشئ واحد واذا كان مذهبهم ذلك فلا يجوز تكفيرهم فيه
سواء كان صوابا او خطأ فان ما ينفونه عنه هو الادراك الشبيه بالتخيل
وهو فى الحقيقة نقص فى حقه تعالى على ما فصلوه فى موضعه فكما ان كثيرا من
الصفات كمال فى حقنا وهى فى حقه تعالى نقص كذلك مثل هذه الادراكات
فى حقه تعالى نقص ولا يتعلق بذلك القدر تكفير كما لا يتعلق التكفير بمن يقول

اما انه تشخص فلان ضم الكلى الى الكلى لا يفيد
التشخص واما انه لا نوع له فلانه لو كان له نوع
لاحتاج الى تشخص اخر وهلم جرا فيلزم التسلسل
لكن تحقق تشخص لا نوع له مما لا يطابق
قواعد القوم صح

اختلاف المدرك نسخة

برجوع السمع والبصر الى العلم كالاشعرى وفلاسفة الاسلام والتكفير الذى
صرح به الغزالى وغيره انما يتعلق بمن ينفى علمه تعا بالجزئيات على الوجه الذى يفضى
الى نفى علمه تعا ببعض المعلومات كما اشرنا اليه فان قلت قد تقرر عند الفلاسفة
ان الفاعل بالاختيار يتوقف فعله على التصور الجزئى حيث قال فى الاشارات
الرأى الكلى لا ينبعث عنه شوق جزئى وبينا الشراح بان نسبة الكلى الى جميع جزئياته
سواء ولذلك اثبتوا فى الفلك وراء النفس المجردة قوة جسمانية هى مبدأ تخيل الحركات
الجزئية وربما سماها بعضهم نفسا منطبعة فلا يصح ما ذكرت فى توجيه كلام الفلاسفة
لان مذهبهم على ما قررته هو ان الله تعا فاعل بالاختيار لكل شئ فيلزم تعقله
الاشياء بالوجه الجزئى قلت قد صرح بعضهم بان المعلول الذى لا مثل له من نوعه
كالشمس والعقل الفعال يصح صدوره عن رأى كلى وقد صرح به شيخهم ورئيسهم فى
التعليقات ايض ومن البين انه اذا تعقل كل معروض وعارض بكنهه حتى يصير مجموع
المعروض والعارض منحصرا فى فرد يكون هذا الفرد المركب لا مثل له من نوعه على انه
لا فرق بين النوع المنحصر فى الفرد والعرض المنحصر فيه فى هذا الحكم ويمكن
التوفيق بين كلاميهم بان الكلى عندهم له معنيان الاول المشهور ما لا يمنع نفس
تصوره من وقوع الشركة والثانى ما هو مشترك بين كثيرين وصحة الصدور
مبنى على المعنى الاول مع عدم الاشتراك فى الواقع وامتناع صدوره مبنى على المعنى
الثانى ولكن يبقى انه يمكن ح فى الفلك تصور جزئيات الحركة بحيث ينحصر فى فرد
فلا يثبت النفس المنطبعة واعلم ان مسئلة علم الواجب تعا مما تحير فيه الافهام ولذلك
اختلف المذاهب فيها فذهب البعض الى ان علمه تعا بذاته عين ذاته وعلمه بغيره من الممكنات

عين

عين المعلومات وذهب البعض الى ان علمه تعا صور مجردة غير قائمة بشئ وهى التى
اشتهرت بالمثل الافلاطونية والبعض الى قيامها بذاته تعا وظ عبارة الاشارات
يشعر بذلك لكن قد صرح فى الشفاء بنفيه حيث قال هو تعقل الاشياء دفعة
من غير انه يتكثر فيها فى جوهره او يتصور حقيقة ذاته تعا بصورها بل يفيض عنها
صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفايضة من عقليته
ولانه يعقل ذاته وانه مبدأ لكل شئ يعقل من ذاته كل شئ وكلام شارح الاشارات
فى شرح الاشارات وغيره يحوم حول ظ كلام الشفاء فى هذا الموضع
فانه قال كما لا يحتاج العاقل فى ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته
التى هو بها هو لا يحتاج ايض فى ادراك ما يصدر من ذاته لذاته الى صورة
غير صورة ذلك الصادر الذى هو بها هو هو واعتبر من نفسك انك اذا تعقلت
شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهى صادرة عنك لا بانفرادك
مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها
بل كما تعقل ذلك الشئ بها كذلك تعقلها ايض بنفسها من غير ان يتضاعف
الصور فيك بل انما يتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصور فقط
او على سبيل التركيب واذا كان حالك فيما يصدر عنك بمشاركة غيرك
هذا فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه
ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط فى تعقلك اياها فانك
تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها وانما كان كونك محلا لتلك الصورة
شرطا فى حصول تلك الصورة الذى هو شرط فى تعقلك اياها فان حصلت

هذا بناء على ما ذهبوا اليه من ان علمه تعالى بذاته منطو لعلمه بالممكنات وان علمه بذاته عين ذاته فهو يعقل آه صر

فى نفى القيام بذاته تعالى وان تفاوتا فى ان كلام شرح الاشارات نص فى ان علمه بالممكنات بارتسام صورها فى جوهر مجرد وحضور ذلك الجوهر مع تلك الصور عنده وان حاصل كلام الشفاء ان علمه بالممكنات منطو على علمه بذاته تبصر صر

وفى بعض النسخ بصورة يتصورها او يستحضرها اقول وكان هذا هو الاولى صر

مداخلة نسخة

تلك الصورة لك بوجه اخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك
ومعلوم ان حصول الشئ لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشئ
لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان يحل
فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون هي حالة فيه واذ قد تقدم هذا فاقول
قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وعقله
لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين وحكمت بان عقله لذاته
علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته
وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون
المعلولين ايضا اعني المعلول الاول والعقل الاول شيئا واحدا
من غير تغاير يقتضي كون احدهما مباينا للاول والثاني متقررا
فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه
في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس عقل الاول اياه
من غير احتياج الى صورة مستفاضة مستأنفة تحل في ذات الاول
تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس معلولا
لها بحصول صورها فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا
موجود الا وهو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات
الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب تعقل
تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصورة غيرها بل باعيان تلك الجواهر
والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة

من

من غير لزوم محال قلت هذا الكلام اقناعي من وجوه الاول ان ما
ذكره من انه كما لا يحتاج العاقل في ادراك ذاته الى صورة غير
صورة ذاته لا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عنه لذاته الى صورة
غير صورة ذلك الصادر غير بين وما ذكره من الاعتبار من نفسك
لا يفي ببيانه بل ولا بالتأنيس فان الصورة العقلية القائمة
بذات العاقل من صفات ذاته والذات مع سائر صفاته حاضرة
عند نفسه غير غايب عنها وليس المعلول الاول من صفات الواجب
حتى يكون حضوره مستلزما لحضوره وادراكه لادراكه الثاني ان تعقل
الصورة بنفسها من غير احتياج الى صورة اخرى ليس لعلاقة الصدور حتى
يقال اذا تعقل النفس صورة بنفسها مع انها صادرة عنها بمشاركة
غيرها فبالاولى انه لا يحتاج العاقل في تصور ما يصدر عنه لذاته من
غير مداخلة غيره بل تعقل الصورة بعلاقة الحلول او بالصدور مع الحلول
ولا حلول للمعلول الاول في الواجب تعالى عن ذلك نعم لو كان النفس عالمة
ببعض ما يصدر عنها من الامور الغير الحالة فيها بدون الاحتياج الى
الصورة لكان مقويا لهذا المدعى وليس الامر كذلك فانا نحتاج في تصور
الامور الصادرة عنا المباينة لنا الى الصورة كما يشهد به الوجدان
الثالث ان قوله لا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلها
اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها ضعيف لانه يجوز
ان يكون شرط التعقل احد الامرين من كونه ذات العاقل او صفاته

الرابع ان قوله فان حصلت تلك الصورة لك بوجه اخر غير
الحلول فيك حصل التعقل غير ظ بل بجاد يكون مصادرة الخامس
ان قوله معلوم ان حصول الشئ لفاعله في كونه حصولا لغيره دون
حصول الشئ لقابله ان اراد ان حصوله بالنظر الى القابل ممكن
وبالنظر الى الفاعل واجب فيكون حصوله للفاعل اوكد واوثق فلا يكون
دون حصوله للقابل فمسلم لكن لا يظهر ان الحصول على اى وجه كان يكفي
في حصول التعقل بل ربما كان هذا النحو من الحصول اعني الحصول للقابل في بعض
الموجودات وان كان اضعف من الحصول للفاعل في معنى الوجوب والامكان
شرطا للتعقل كما ان حصول السواد للقابل شرط الاتصاف بالسواد وحصوله
للفاعل وان كان اقوى من الحصول للقابل لا يستلزم الاتصاف به
ان قوله اذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا
واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني
المعلول الاول والعقل الاول له شيئا واحدا تحكم بحت اذ المعلول الاول
بالاعتبارات الثلث التي لا يزيد عليها في الخارج علة للمعلولات الثلث
المتباينة في الوجود كما تقرر في موضعه فالعلل متحدة في الوجود والمعلولات
متباينة فيه السابع ان القول بتعقل الواجب صور الموجودات
الكلية والجزئية بواسطة حصولها في الجواهر العقلية وتعقل
الواجب تلك الجواهر العقلية مع تلك الصور يفضي الى كون علم الواجب
بها متاخرا عن تعقل تلك الجواهر العقلية لتلك الصور الحاصلة فيها

لانه لابد من انضمام ان التعقل لا يحتاج الى الحلول وهو عين المدعى صح

الوجود والوجوب والامكان صح

على

على ان ارتسام صور الجزئيات المادية في الجواهر المجردة ليس مستقيما العقلية الغير الجسمانية
على اصول الفلاسفة لان المجرد عندهم لا يدرك الجزئيات المادية
الا بالآلات الجسمانية يرتسم صورها في تلك الآلات وليست تلك الآلات
بل نفس تلك الجواهر المجردة معلولة لذاته بذاته فلا يجري فيها المقدمة
التي مهدها لتحقيق هذا المطلب الثامن انه اذا كان وجود
المعلول الاول هو نفس تعقل الواجب اياه وعقل الواجب ليس امرا صادرا
عنه بالاختيار فان العلم والقدرة والارادة يتوقف عليها الاختيار
فلا يمكن صدورها بالاختيار بل بمحض الايجاب فان قلت اذا كان
صدور الممكنات عن الواجب بالاختيار والافعال الاختيارية مسبوقة
بالعلم كما ذكرت فيلزم ان يكون للحوادث وجود ازلي في علم الله تعالى
اذ تعلق العلم باللاشئ المحض مح بديهة وما يقوله الظاهريون من المتكلمين
من ان العلم قديم والتعلق حادث لا يسمن ولا يغني من جوع اذ العلم
ما لم يتعلق بالشئ لا يصير ذلك الشئ معلوما فهو يفضي الى نفي كونه تعالى
عالما بالحوادث في الازل تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلت المخلص ما اشرنا اليه سابقا
من انه يعلم بعلمه البسيط الاجمالي جميع الاشياء وذلك العلم مبدأ لوجود
التفاصيل في الخارج كما ان العلم الاجمالي فينا مبدأ لحصول التفاصيل فينا
فان قلت هذا الوجود العلمي للممكنات صادر عن الواجب تعالى وهو فاعل مختار
فلا بد ان يكون مسبوقا بالعلم فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود موجودا في علم
الله تعالى وننقل الكلام الى وجوده السابق فيتسلسل الوجودات او ينتهي الى وجود

واجب وكلاهما محالان قلت قد سبق ان الواجب تعالى موجب بالنظر
الى صفاته الذاتية وكان علمه تعالى ليس صادرا عنه بالاختيار كذلك وجود
الحوادث في علمه تعالى فان ذلك الوجود عين علمه بالذات وغيره بالاعتبار
فلا يحتاج هذا الوجود الى سبق علم بها ولا يخفى عليك انه لا يمكن مثل ذلك
في المعلول الاول على التقرير الذي قرره شارح الاشارات لانه ليس له
عنده وجودان يكون احدهما علميا وصدوره عنه بالايجاب والاخر خارجيا
وصدوره عنه بالاختيار بل وجود واحد هو الخارجي وهو عين علمه تعالى والقول
بان هذا الوجود الخارجي باعتبار انه علم صادر عنه بالايجاب وباعتبار انه
موجود خارجي صادر عنه بالاختيار تعسف لا يرتضيه الفطرة السليمة لان اعتبار
كونه علما ليس وجودا اخر له حتى يصح كونه صادرا عنه بالايجاب بل باعتبار كونه
علما بعينه اعتبار وجوده الخارجي فانه بحسب هذا الوجود علم لكونه جوهرا مجردا
غير غائب عن وجود مجرد وليس له وجود اخر بحسب هذا العلم فان الصورة العلمية
هي بعينها الصورة الخارجية في العلم الحضوري واعلم ان ما ذكرناه جار
على سياق مذهب المتكلمين اذ ح يكون علمه تعالى غير ذاته ويكون الممكنات
كلها موجودة في علم الله تعالى على سبيل الاجمال ومعنى الاجمال كون
العلم واحدا والمعلوم متعددا وهو علم بالفعل بجميع المعلومات
لا بالقوة كما توهمه بعض المتأخرين من التمثيل الذي ذكروه من حال
المجيب عن مسئلة يعلم جوابها اجمالا فانه يتبادر الى الوهم انه ليس علما
بالفعل بل بالقوة القريبة فانه لو فرض ان الامر في المثال المذكور كذلك

علة لقوله وهو علم ا ه

ورد فيه ايضا انه يرد على تقرير شرح الاشارات ما يرد على الظا... عن من نفى علمه بالحوادث في الازل كما قال الاستاد في حاشية اثبات الواجب ووجه التفصي ما اشرنا اليه سابقا من ان علمه تعالى ليس بزماني فليس عنده كان ويكون احمد جنجل

حاصل التعسف ان الايجاب والاختيار يقتضيان التغاير في الخارج فلا يتحققان في واحد خارجي للموافقة بينهما كما لا يخفى والتغاير الاعتباري لا يكفي في تحققهما من دون تغاير في الخارج محي الدين

على ما يجيء من ان المعتبر في العلم الحضوري عدم الغيبة لا حضور شيء عند اخر فيشمل علم العقول بانفسها ا ه

فليس

فليس الحال في المثال هكذا والغرض من المثال تقريب وتوضيح وقد حقق
ذلك في الكتب العقلية واما على مذهب الحكماء القائلين بان علمه عين ذاته
فيبقى ان تلك الممكنات الموجودة في علم الله تعالى اهي قائمة بانفسها او بذاته
تعالى كما هو مبسوط في الشفاء ولم يتعرض لجوابه بل ردد بين احتمالات وقال
انه لا يتجاوز الحق عنها ولم يعين ان اي الاحتمالات هو الحق وقد تيسر لنا
في تحقيق مذهبهم مقالة قد ضاعت عنا ولم يتفق لنا اعادتها وعسى ان
يتيسر بتوفيق الله تعالى فان قلت على ما ذكرته من سياق مذهب المتكلمين
يأتي الترديد المذكور فان الممكنات الموجودة في علمه تعالى اما قائمة بنفسها
او بذاته تعالى قلت على اصولهم لا بأس بقيام الممكنات بحسب الوجود العلمي بذاته تعالى
فان الممكنات بحسب هذا الوجود هو العلم وهي في هذا الوجود متحدة ويمكن
ان يذهب الى الاحتمال الذي ابداه بعض المتأخرين من الفرق بين القيام بالعقل
والحصول فيه ويقال ان الممكنات حاصلة في العقل وليست قائمة به وقد حققنا
في هذا على ما ذكرنا في بعض تعليقاتنا انما هو من حيث انه قد ذكره بعضهم
بطريق الدعوى ولا دليل له عليه واما بحسب الاحتمال فلا قدح فيه وانت خبير بانه
لو اجرى هذا الاحتمال على مذهب الحكماء ايضا لم يبعد وح يكون الممكنات
موجودة في علمه الذي هو عين ذاته ولا يكون قائمة به ولا يمكن حمل المثل
الافلاطونية على ذلك والدليل الذي ذكرت في نفيها انما يتوجه اذا قيل بكونها
بوجودها في الخارج كما لا يخفى على من له دراية وهذا اقرب مما قيل ان علمه
بالممكنات منطو في علمه بذاته لان ذاته على ما هو عليه من الصفات معلومة له تعالى ط

ومن جملة تلك الصفات انه مبدأ للممكنات على الترتيب الواقع فيها فعلم
انه مبدأ لها فيعلمها بعلمه بذاته من غير ان يؤدى الى الكثرة فى ذاته وصفاته
فانه يعلمها اجمالا فى ضمن علمه بذاته كما انا نعلم ذاتنا بالعلم الحضورى
حال كوننا قادرا عالما والا لم يكن علمنا بذاتنا على ما هى عليه وذلك لان كون العلم
بالعلة هو بعينه العلم بالمعلول من دون حصول المعلول وصورته مع ان
المعلول مباين للعلة لا يخلو عن كدر اذ المعقول من العلم الاجمالى هو ان يكون
العلم بالكل دفعة واحدة وينحل الى العلوم بالاجزاء وينفصل اليها
وليس المعلولات مما ينحل اليها العلة فذلك يفضى الى ان يكون العلم باحد
المتضايفين المشهورين هو بعينه العلم بالمتضايف الاخر ولا يخفى بعده
فان قلت العلم بالعلة سبب للعلم بالمعلول كما هو المشهور بخلاف سائر
المتضايفين قلت لو سلم انه كذلك فلا نم ان العلم بها عين العلم بالمعلول
والمطلوب ههنا ذلك لانا نريد ان نحقق علم الواجب بحيث لا يفضى الى الكثرة
فى صفاته وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام واعلم انهم ذكروا ان علم الواجب
بغيره منطو فى علمه بذاته وما بينوا كيفية الانطواء الا بان قالوا ان ذاته تعالى
علة للممكنات وعلمه بذاته على ما هى عليه منطو على علمه بالممكنات اذ من جملة احوال
ذاته كونه مبدأ لها فيتضمن علمه بذاته علمه بها وهذا مما لا يقنع به ذو فطانة
لان تلك الممكنات مباينة للواجب تعالى وحضور احد المتباينين لا ينطوى
على حضور الاخر ولو فرض بينهما اى نسبة من العلية وغيرها ولو صح
ما ذكروه امكن ان يقال ان من جملة احواله كونه مغايرا للممكنات وهو يعلم

وهو علمه بذاته على طريق الحضور عنه ه

ذاته

ذاته مع جميع احواله فيتضمن علمه بذاته علمه بجميع ما سواه ثم انهم
ذكروا ان علمه تعالى علم حضورى والمعلوم فى العلم الحضورى هو بعينه
الصورة العينية من غير ان يكون هناك صورة اخرى فلا بد ان يكون
للمعلوم وجود فى الخارج حتى يكون الصورة العينية بعينها الصورة العلمية
ومن البين ان وجود العلة ليس بعينه وجود المعلول حتى يكون صورته
العينية منطوية على صورته العينية فالمخلص لهم من ذلك ان يلتجأوا الى ما
ذكرناه سابقا من ان تلك المعلولات معقولة بذواتها وهى
باعتبار كونها علما لله تعالى متقدمة عليها باعتبار كونها موجودات
خارجية وهى باعتبار كونها علما منسوبا اليه تعالى بالايجاب
فانها بذلك الاعتبار ليس مسبوقا بالعلم والارادة وباعتبار
وجودها الخارجى منسوبة اليه بالاختيار لانها مسبوقة بالعلم
الذى يغايرها بالاعتبار وبالارادة المنبعثة عنه وفيه ما اشرنا
اليه سابقا هذا لما رأينا ذكره فى هذا المقام ولنا فى تحقيق مذهبهم
كلام آخر يعلو عن طور علم الكلام وسنأتى عليها فى رسالة مفردة
ان وفقنا الله المنعام فان قلت علم الواجب بنفسه حضورى
وحضور الشئ عند نفسه يستلزم المغايرة بين الشئ ونفسه
والتغاير الاعتبارى يستلزم ان لا يكون ذات الواجب تعالى من حيث
هى من غير اعتبار قيد زائد عالما بنفسه بل يكون مع اعتبار
قيد عالما بذاته من حيث هى او يكون من حيث هى عالما بذاته مع قيد اخر

هذا دليل اخر على بطلان الانطواء كما يشعر قوله ومن البين وقوله فالمخلص تفريع على ما ذكر من قوله واعلم انهم اه

وهذا م لان العلم بالعلم حضورى مع انه ليس موجودا فى الخارج

ويلزم على الحكماء ما عدموا علمه تعالى فى الازل بالممكنات لا نهاية فى الازل ليس لها وجود خارجى حتى يكون الصورة العينية بانفسها الصورة العلمية وما يكون الممكنات قديمة وكلتاهما محال لان الله تعالى عالم فى الازل بالممكنات ويكون الممكنات حادثة لا قديمة عبد الرحمن

وهنا اشارة اليه هو ان القول بان الوجود الخارجى باعتبار انه علم صادر عنه بالايجاب وباعتبار انه موجود خارجى صادر عنه بالاختيار تعسف لا يرتضيه الفطرة السليمة

والتعبير بعدم الغيبة لايجدي لانه ايض نسبة قلت عدم الغيبة

نفي للنسبة ونفي النسبة قد يكون للوحدة وانتفاء الاثنينية فلا

يستدعي المغايرة وايض لامحذور في ان يكون الذات مع اعتبار قيد عالما

بذاته من حيث هي لان الذات مع القيد متحد في الوجود مع الذات من حيث

هي قادر على جميع الممكنات باتفاق المتكلمين والحكماء ولكن القدرة عند

المتكلمين عبارة عن صحة الفعل والترك وعند الحكماء عبارة عن كونه بحيث

ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ومقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود

العالم دائم الوقوع ومقدم الشرطية الثانية بالنسبة الى وجود العالم دائم

اللاوقوع وصدق الشرطية لايستلزم صدق طرفيها ولا ينافي كذبهما

ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لاينافي الاختيار كما ان العاقل

ما دام عاقلا يغمض عينيه كلما قرب ابرة من عينيه بقصد الغرز فيهما من غير

تخلف مع انها يغمضها بالاختيار وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عالما

بضرر الترك لاينافي الاختيار فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته فهو تعالى قادر

على جميع الممكنات لان المقتضي بقدرته هو الذات والمصحح للمقدورية هو

الامكان فاذا ثبت قدرته في البعض ثبت في الكل ولان الامكان مشترك

بين الممكنات فلا بد للممكن على تقدير وجوده من الانتهاء الى الواجب

وقد ثبت انه فاعل بالاختيار فيكون قادرا عليه ولان العجز عن البعض نقص

وهو على الله تعالى محال مع ان النصوص ناطقة بعموم القدرة كقوله تعالى وهو على كل شئ

قدير قيل الاولى في اثبات هذا المطلب بل سائر المطالب التي لا يتوقف ارسال الرسول

عليه ان يتمسك بالدلائل السمعية قلت كون شمول القدرة مما لايتوقف عليه

ارسال الرسول بحسب نفس الامر مسلم اذ لو فرض قدرته على الارسال فقط

لكفى في صدور الارسال منه لكن اثبات ارسال الرسول يتوقف على

اثبات شمول القدرة اذ طريق اثباته ان المعجزة فعل الله خارق للعادة وقد

صدر عنه حال دعوى النبوة واذا خالف الفاعل المختار عادته حين استدعاء

النبي تصديقه بامر يخالف عادته دل ذلك الامر على تصديقه قطعا وهذا

متوقف على اثبات كونه فعلا له وكونه فعلا له تعالى يثبت بشمول القدرة

اذ لا دليل لنا على ان خصوص المعجزة فعل الله تعالى ومقدوره وان زعمه

المعتزلة واحتمال وجوده لايجدي فلا يتم ما قيل الاولى في اثبات هذا المطلب

بل ساير المطالب التي لايتوقف ارسال الرسول عليه ان يتمسك بالدلائل السمعية

فيستدل على شمول القدرة بقوله تعالى ان الله على كل شئ قدير وعلى شمول

علمه بقوله تعالى والله بكل شئ عليم وامثاله مريد لجميع الكائنات الارادة وههنا

صفة مغايرة للعلم والقدرة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع

قالوا فنسبة الضدين الى القدرة سواء اذ كما يمكن ان يقع بقدرته احد

الضدين يمكن ان يقع بها الضد الاخر ونسبة كل منهما الى الاوقات

سواء اذ كما يمكن ان يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن ان يقع قبله او بعده

فلا بد من مخصص يرجح احدهما على الاخر ويعين له وقتا دون شئ

الاوقات وهذا المخصص هو الارادة وهي قديمة اذ لو كانت حادثة لزم

كونه تعالى محلا للحوادث وايض لاحتاجت الى ارادة اخرى ويتسلسل

وهي شاملة لجميع الكائنات لانه تعالى موجد لكل ما يوجد
من الممكنات والكائنات لما سبق من شمول القدرة وكونه
فاعلا بالاختيار فيكون مريدا لها لان الايجاد بالاختيار
يستلزم ارادة الفاعل ومن جملة الكائنات الشر والكفر
والمعصية فيكون تعالى مريدا لها خلافا للمعتزلة واستدلوا بوجوه
الاول ان الشرور والمعاصي غير مامور بها فلا يكون مرادة
اذ الارادة مدلول الامر ولازمه الثاني لو كانت مرادة لوجب
الرضاء بها لان الرضاء بما يريد الله تعالى واجب والرضاء بالكفر
كفر الثالث لو كانت مرادة لكان الكافر والعاصي مطيعا بكفره و معصيته
لان الاطاعة تحصيل مراد المطاع الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر
والرضاء هو الارادة والجواب عن الاول ان الامر قد ينفك عن
الارادة كما في المختبر فان السلطان لو تواعد بعقاب السيد على ضرب
عبده من غير مخالفة للسيد فادعى السيد مخالفة العبد له واراد
تمهيد عذره بعصيان العبد له بحضور السلطان فانه يامر العبد
ولا يريد منه الاتيان بالمامور لان مقصود السيد ظهور عصيانه عند
السلطان وعن الثاني ان الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضي
والكفر مقضي لا قضاء ومحصله ان الانكار المتعلق بالمعاصي انما هو
باعتبار المحل لا باعتبار الفاعل فان الاتصاف بها متكرر دون
خلقها وايجادها اذ قد يتضمن مصالح ومع قطع النظر عن ذلك

اي الممتحن بعبده مثلا هل يطيعه ام لا يامره ولا يريد منه الفعل
اما الاول فلانه ان اتى العبد بالفعل يقال امتثل امر سيده واما
الثاني فلانه تحصيل مقصوده وهو الامتحان اطاع وعصى واما
تمهيد العذر عند تواعد السلطان فشئ اخر فقوله فان السلطان
لو تواعده ليس على ما ينبغي ولعل ذلك من سهو الناسخ
احمد منجل

لاحسن ولا قبح عقليين عندنا يفعل الله ما يشاء ويحكم
ما يريد والرضاء انما يتعلق بايجادها الذي هو فعل الله
تعالى وعن الثالث بان الطاعة تحصيل ما امر به المطاع لا تحصيل
ما اراده قلت ويلزم ان يكون العبد في المثال المذكور مع انه
اتى بما يرضاه السيد وهو مخالفة امره عاصيا ولو خالفه ولم
ياتي بالمامور به يكون مطيعا له لانه اتى بما يرضاه السيد ولا شك
انه لو علم السلطان حقيقة الحال لم يقم للسيد عذر في صورة
المخالفة ويمكن ان يقال الامر امران امر تكويني يلزم منه وقوع المامور
وهو يعم سائر الكائنات وامر تشريعي تدويني وعليه مدار الثواب
والعقاب فالطاعة هو الاتيان بما يوافق الامر الثاني
والرضاء يترتب عليه دون الامر الاول اذا خالف الثاني متكلم
باجماع الانبياء عليهم الصلوة والسلام على ذلك وليس معناه ايجاد
الكلام في الغير كما يقوله المعتزلة لانه خلاف النصوص ولا ضرورة
في صرفها عن الظواهر وسياتي الكلام في تحقيق صفة الكلام
انشاء الله تعالى حي لان الحيوة عندنا صفة توجب صحة العلم
والارادة وعند الفلاسفة الحي هو الدراك الفعال فهو عندنا
صفة زائدة على العلم والارادة كما في سائر الصفات الكمالية
سميع بصير للدلائل السمعية وهما صفتان زائدتان عندنا كسائر
الصفات لظواهر الايات والاحاديث وليسا راجعين الى العلم بالمسموعات

واعلم ان الادلة انواع اربعة قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص المتواترة
وقطعي الثبوت ظني الدلالة كالايات المؤولة وظني الثبوت قطعي الدلالة
كالاخبار الاحاد التي مفهومها قطعي وظني الثبوت والدلالة كالاخبار
الاحاد التي مفهومها ظني فبالاول ثبت الفرض وبالثاني والثالث ثبت
الوجوب وبالرابع يثبت السنة والاستحباب ليكون ثبوت الحكم بقدر
دليله كذا ذكره الشيخ علاء الدين في الكشف توضيح

والمبصرات كما يقوله الغلاة سفه قيل الاولى ان يقال لما ورد الشرع
بهما امنا بذلك وعرفنا انهما لايكونان بالالتين المعروفتين واعترفنا
بعدم الوقوف على حقيقتهما لقصورنا ونقصاننا وهو منزه عن جميع
صفات النقص كما سبق من اجماع العقلاء على ذلك فلا شبيه له
اى لايشبهه شئ فى الصفات لان صفاته تعالى من العلم والقدرة
وغير ذلك اعلى واجلى مما فى المخلوقات فان علمنا عرض ومحدث وقاصر
ومستفاد من الغير وعلمه تعالى قديم وكامل وذاتى وكذا الحال فى سائر
الصفات ولا ند له ولا مثل قيل الند هو المنادى اى المخالف فى القوة
والمثل هو المساوى فى القوة وقيل المثل هو المشارك فى الحقيقة وهو المعنى
اصطلاح المتكلمين والحكماء ولما كان واجب الوجود وتعينه عين ذاته
لم يكن له ماهية كلية فلا يشاركه غيره فيها وقد يستدل عليه بانه لو كان
له مثل لكان كل منهما ممتازا عن الاخر بخصوصيته فالوجوب والامكان ان
من لوازم الماهية المشتركة يلزم اشتراك الكل فيه وان كان من لوازم الماهية
مع الخصوصية فيلزم التركيب المنافى للوجوب ولا شريك له لقوله تعالى لا اله الا
هو ولقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا واعلم ان التوحيد اما
بحصر وجوب الوجود او بحصر الخالقية او بحصر المعبودية والاول قدم
الاشارة الى دليله فى نفى المثل وقد يستدل عليه بانه لو تعدد الواجب
لذاته لكان مجموعهما ممكنا لاحتياجه الى كل واحد منهما فلا بد له من علة فاعلية
مستقلة وتلك العلة لايكون نفس المجموع ولا احدهما ولا غيرهما اما الاول

قيل الند والمثل هو الشريك فى الذات والشبيه والضد هو الشريك فى الصفات والظهير هو الشريك فى الافعال

فلاستحالة كون الشئ فاعلا لنفسه واما الثانى والثالث فلامتناع
كون الواجب معلولا لغيره فتامل والثانى قد اشير اليه فى الاية وقد
قيل انه دليل اقناعى لجواز ان يتفقا فلا يلزم الفساد ويمكن ان يقال
ان التعدد يستلزم امكان التخالف وعلى تقدير التخالف اما ان
يحصل مراد احدهما او كليهما او لايحصل شئ منهما والكل محال اما الاول
فلاستلزامه كون الاخر عاجزا فلا يكون خالقا وقد فرض هف
واما الثانى فلاستلزامه ارتفاع النقيضين فان منع استلزامه امكان
التخالف لجواز ان يكونا متوافقين فى الارادة بحيث يستحيل اختلافهما
اما لان مقتضاهما ايجاد الخير والغالب فيه الخير واما لان ذاتهما تقتضى
الاتفاق فالجواب انه لايخلو ان يكون قدرة كل واحد منهما وارادته كافية
فى وجود العالم او لا شئ منهما كاف او احدهما كافية فقط وعلى الاول يلزم
اجتماع المؤثرين التامين على معلول واحد وعلى الثانى يلزم عجزهما
لانهما لايمكن لهما التاثير الا باشتراك الاخر وعلى الثالث لايكون
الاخر خالقا فلا يكون الها افمن يخلق كمن لايخلق لايقال انما يلزم العجز
اذا انتفى القدرة على الايجاد بالاستقلال اما اذا كان كل منهما قادرا
على الايجاد بالاستقلال ويمكن ان يتفقا على الايجاد بالاشتراك
فلا يلزم العجز كما ان القادرين على حمل خشبة بالانفراد وقد يشتركان
فى حملها وذلك لايستلزم عجزهما لان ارادتهما تعلقت بالاشتراك
وانما يلزم العجز لو اراد الاستقلال ولم يحصل لانا نقول تعلق ارادة كل

واحد منهما ان كان كافيا لزم المحذور الاول وان لم يكن كافيا لزم المحذور
[illegible]
الثاني والملازمتان بينتان لا تقبلان المنع وما اوردتم من المثال في سند
ولم يذكر الثالث لعدم احتماله قاسم
المنع لا يصلح للسندية اذ في هذه الصورة ينقص كل واحد منهما من الميل
الذي يستقل في الحمل قدر ما يتم بالميل الصادر من الاخر حتى ينقل الخشبة بمجموع
الميلين وليس واحد منهما بهذا القدر من الميل فاعلا مستقلا وفي بحثنا هذا
ليس المؤثر الا تعلق القدرة والارادة ولا يتصور الزيادة والنقصان في شيء
منهما وهذا وجه بين من سوانح الوقت لا يقع فيه للمنصف ريبة والله
ولي التوفيق والثالث وهو حصر المعبودية وهو ان لا يشرك بعبادة ربه
احدا فقد دل عليه الدلائل السمعية وانعقد عليه اجماع الانبياء عليهم السلام
وكلهم دعوا المكلفين اولا الى هذا التوحيد ونهوهم عن الاشراك في العبادة
قال الله تعالى اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون ولا ظهير اي لا معين
له ولا يحل في غيره لا بطريق حلول الشيء في المكان ولا بطريق حلول الصفة
في الموصوف اما الاول فلتنزهه عن المكان والحيز لكونهما من خواص الاجسام
والجسمانيات واما الثاني فلاستلزامه الاحتياج المنافي للوجوب والنصارى
ذهبوا الى حلوله في عيسى عليه السلام قال في المواقف ان النصارى اما ان يقولوا بحلول
ذاته في المسيح او حلول صفته تعالى فيه كل منهما اما في بدن المسيح او نفسه واما ان لا يقولوا
بشيء من ذلك وح فاما ان يقال اعطاه الله تعالى قدرة على الخلق والايجاد
اولا ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا واكراما كما سمي
ابراهيم خليلا وهذه الاحتمالات كلها باطلة الا الاخيرة وما نقل

عن الانجيل ان يوحنا وهو واحد من الحواريين سئل عن عيسى عليه السلام
انك تقول قال ابي كذا وامرني بكذا ارنا اباك فقال عيسى على نبينا وعليه السلام
من رآني فقد رأى الاب وابي فيّ وان الكلام الذي اتكلم به ليس من قبل
نفسي بل من قبل ابي الحال فيّ وهو الذي يعمل هذه الاعمال التي اعمل آمن وصدق
من ابي وابي فيّ فعلى فرض صحته وعدم التحريف يكون الحلول اشارة الى
كمال اختصاصه به واطلاق الاب عليه بمعنى المبدا فان القدما كانوا يسمون
المبادي بالآباء وانت تعلم ان المتشابهات في القرآن وغيره من الكتب
الالهية كثيرة ويردها العلماء بالتاويل الى ما علم بالدليل فلو ثبت ذلك
لكان من هذا القبيل وذهب غلاة الشيعة الى حلوله في علي واولاده وقالوا
لا يمتنع ظهور الروحاني في الصورة الجسمانية كجبرئيل في صورة دحية الكلبي
فلا يبعد ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين كعلي واولاده الائمة
المعصومين وانت تعلم ان الظهور غير الحلول وان جبرئيل لم يحل في دحية
الكلبي بل ظهر بصورته وهذا قرينة على انهم لم يريدوا بالحلول معناه ولا يقوم
بذاته حادث قيل لان ما يقوم به لا بد ان يكون من صفات الكمال فلو كان
حادثا لكان خاليا عنه في الازل والخلو عن صفة الكمال نقص وهو منزه عن
ذلك وهذا انما يتم اذا لم يكن صفة لا كمال ولا نقص في وجودها وعدمها
واورد على هذا انه انما يكون الخلو عن صفة الكمال نقصا لو لم يكن حال الخلو
متصفا بكمال يكون نقيضه والشرط لحدوث هذا الكمال بان يتصف دائما
بنوع كمال يتعاقب افراده من الازل الى الابد واجيب عنه بانه اذا كان كل فرد

حادثا كان النوع حادثا اذ لا وجود له الا في ضمن الفرد قلت انت خبير بفساد
ذلك كما سلف فالوجه في ابطال هذا الاحتمال ما اسلفناه من ابطال الحوادث
المتعاقبة الغير المتناهية لجريان برهان التضايف وغيره فيها هذا والمراد بالحادث
ههنا الصفة الحقيقية واما الصفات الاضافية والسلبية فيجوز التغير والتبدل
فيها في الجملة كخالقية زيد وعدم خالقيته وذلك لان التبدل فيها انما هو بتغير ما اضيف
اليه لا بتغير في ذاته تعالى كما اذا انقلب الشيء عن يمينك الى يسارك وانت ساكن
غير متغير والصفات الحقيقية التي يلزمها الاضافة انما يتغير بتعلقاتها
دون انفسها لا يقال ط هذا الدليل جار في الاضافات والسلوب مع تخلف المدعى
عنه وهو امتناع تجددها في ذاته تعالى عنه لانا نقول لا نم جريان الدليل فيها كلها فان
مثل ايجاد العالم وخالقية زيد ليس من صفات الكمال حتى يكون الخلو
عنها في الازل نقصا بل قد ندعي ان الخلو عنها في الازل كمال ليظهر استيثاره تعالى
بالقدم الزماني كما استأثر بالقدم الذاتي على انه يمكن ان يقال ان وجود
العالم في الازل ممتنع فلا يكون عدم ايجاده في الازل نقصا كما ليس عدم
شمول القدرة للممتنعات نقصا وما يقال من ان ازلية الامكان يستلزم امكان
الازلية فهو ليس بشيء كما بسطناه في بعض تعليقاتنا واما السلوب فما كان
مثل سلب الجسمية ولوازمها عنه تعالى فجريان الدليل فيها لا يضر لان المدعى غير
متخلف لامتناع الخلو عنها ولا يتحد بغيره يطلق الاتحاد على ثلثة انحاء
الاول ان يصير الشيء بعينه شيئا اخر من غير ان يزول عنه شيء او ينضم
اليه شيء وهذا محال مطلقا سواء كان في الواجب تعالى او في غيره لان المتحدين

ط بل نقول الاضافات والسلوب لا يقوم بذاته تعالى لان ما يقوم بذاته لا بد ان يكون من صفات الكمال فلو كان حادثا لكان خاليا في الازل عن صفة الكمال احمد نجل

س فلو لم يكن خاليا عنها في الازل يلزم خلوه عن الكمال الذي هو استيثاره بالقدم الزماني وذلك نقص تعالى عنه ذلك احمد حيدر

مصحح هذا معارضة او منع لقوله ان وجود العالم في الازل ممتنع واجاب بقوله ليس بشيء كما بسطناه حاصله ان امكان الازلية عبارة عن ان يكون وجوده وحصوله في الازل ممكنا على ان يكون في الازل قيد الوجود وازلية الامكان عبارة عن ان يكون امكانه في الازل ولا يلزم من امكانه في الازل ازلية الوجود بل الامكان الازلي متعلق بالوجود الازلي احمد نجل

ان بقيا فهما اثنان فلا اتحاد وان فنيا فهما معدومان فلا اتحاد والا لكان موجودا ومعدوما معا وهو باطل
ذلك يحكم العدوم ان الموجود بديهة
وان فني احدهما وبقي الاخر فلا اتحاد ايضا بل بقي واحد وفني اخر
والثاني ان ينضم اليه شيء فيحصل منهما حقيقة واحدة بحيث يكون المجموع شخصا
واحدا اخر كما يقال صار التراب طينا والثالث ان يصير الشيء شيئا اخر بطريق
الاستحالة في جوهره او عرضه كما يقال صار الماء هواء او صار الابيض اسود
عن التغير والانتقال دفعيا كان او تدريجيا شرح مواقف
والكل في حقه تعالى محال اما الاول فظاهر واما الثاني فلان احدهما ان لم يكن حالا امتنع
ان يتحقق منهما وان كان حالا فلا يخ من ان يكون الواجب حالا في الاخر
او بالعكس والاول محال لاستغناء الواجب وامتناع حلول المستغني والثاني
ايضا محال لانه لو كان المحل هو الواجب وهو مستغن عن الحال لان الاحتياج
ينافي الوجوب فلا يكون الحال صورة بل عرضا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة
متحصلة غايته ان يحصل حقيقة واحدة اعتبارية واورد عليه بانه ربما كان
الواجب مع الغير محلا للجزء الصوري كما في العناصر الممتزجة التي محلها صور
المواليد ودعوى الاحتياج او الانفعال بين الاجزاء المادية غير مسموعة
سلمنا ان الواجب هو المحل لكن لا نم انه لا يحصل من الموضوع والعرض ماهية
حقيقية بل الاشراقيون نفوا الصورة النوعية الجوهرية وادعوا ان
انواع الاجسام مؤلفة من الصورة الامتدادية والاعراض القائمة بها
كالسرير المركب من قطع الخشب والهيئة الاجتماعية التي هي عرض واما الثالث
فلان التغير الجوهري والعرضي في حقه تعالى محال لما مر من عدم التبدل في صفاته
الحقيقية ليس بجوهر اذ الجوهر هو الممكن المستغني عن المحل او هو المتحيز بالذات

ع جواب سؤال مقدر تقديره يجب تحصيل الحقيقة المركبة من احتياج الاجزاء بعضها الى بعض وانفعال بعضها من بعض فاجاب بقوله ودعوى الاحتياج آه يعني لا يجب وان وقع في بعض المواد بل الواجب الاحتياج بين اجزائها مطلقا فلا يكون كالحجر الموضوع بجنب الانسان احمد نجل

ط لا يقال لما مر من عدم القبول في صفاته انما يستلزم محلية التغير العرضي دون الجوهري لانا نقول التغير الجوهري ايضا من قبيل التبديل في الصفات او يستلزم له او نقول الدليل مخصوص بانتفاء العرضي لظهور بطلان الجوهري احمد نجل

وهو تعالى منزه عن الامكان والتحيز ولا عرض لان العرض محتاج الى
المحل المقوم له والواجب مستغن عن غيره ولا جسم لان الجسم مركب فيحتاج
الى الجزء فلا يكون واجبا ولا في حيز وجهة لانهما من خواص الاجسام
والجسمانيات ولا يشار اليه بهنا وهناك ولا يصح عليه الحركة والانتقال لما سبق
والمشبهة منهم من قال انه جسم حقيقة ثم افترقوا فقال بعضهم انه مركب
من لحم ودم وقال بعض هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء طوله سبعة
اشبار بشبر نفسه ومنهم من يقول انه على صورة انسان فمنهم من قال انه
شاب امرد جعد قطط ومنهم من يقول انه شيخ اشمط الرأس ومنهم من قال
هو في جهة الفوق ومماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة
والانتقال وتبدل الجهات وتئط العرش تحته كاطيط الرحل الجديد
تحت الراكب الثقيل وهو يفضل على العرش بقدر اربع اصابع ومنهم من قال
هو محاذ للعرش غير مماس له وبعده عنه بمسافة متناهية وقيل بمسافة
غير متناهية ولم يستنكف هذا القائل عن جعل غير المتناهي محصورا بين
حاصرين ومنهم من تستر بالبلكفة فقال هو جسم لا كالاجسام وله حيز
ونسبته الى حيزه ليس كنسبة الاجسام الى احيازها وهكذا ينفي
جميع خواص الجسم عنه حتى لا يبقى الا اسم الجسم وهم لا يكفرون بخلاف
المصرحين بالجسمية واكثر المجسمة هم الظاهريون المتبعون بظواهر الكتاب
والسنة واكثرهم المحدثون ولابن تيمية ابي العباس احمد واصحابه ميل عظيم
الى اثبات الجهة ومبالغة في القدح في نفيها ورأيت في بعض تصانيفه انه لا فرق

عند

عند بديهة العقل بين ان يقال هو معدوم او يقال طلبته في جميع الامكنة فلم اجده ونسب النافين الى التعطيل هذا مع علو
كعبه في العلوم النقلية والعقلية كما يشهد به من تتبع تصانيفه
وتحصيل كلام بعضهم في بعض المواضع الى ان الشرع ورد
بتخصيصه تعالى بجهة الفوق كما خص الكعبة بكونها بيت الله
تعالى ولذلك يتوجه اليها في الدعاء ولا يخفى انه ليس في هذا
القدر غائلة اصلا لكن بعض اصحاب الحديث من المتأخرين
لم يرض بهذا القول وانكر كون الفوق قبلة الدعاء بل قال
قبلة الدعاء هو نفسه كما ان نفس الكعبة قبلة الصلوة وصرح
بكونه جهة الله تعالى حقيقة من غير تجوز ولا الجهل ولا الكذب
لانهما نقص والنقص عليه تعالى محال وانت تعلم انه بعد قيام البرهان
على انه تعالى عالم بجميع المعلومات وانه لا يجوز عليه التبدل لا حاجة
الى سلب الجهل واما الكذب فقد قيل ان من جوز الخلف في
الوعيد يلزم تجويز الكذب عليه تعالى وبعضهم منع ذلك زعما
منه ان الكذب لا يكون الا في الماضي والخلف في المستقبل وفساده
ظاهر لان الكذب هو الخبر الغير المطابق للواقع سواء كان في الماضي
او في المستقبل ومن ثم كذب الله تعالى المنافقين فقال تعالى
الم تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا من اهل
الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم احدا ابدا

وانما ذكره لان مجرد كونه عالما لا يستلزم سلب الجهل لجواز عروضه قاسم

وان قوتلتم لننصرنكم والله يشهد انهم لكاذبون والآخر
في دفعه ان ايات الوعيد مشروطة بشروط معلومة من الآيات
الاخر والاحاديث منها الاصرار وعدم التوبة ومنها عدم
عفوه تعالى فيكون في قوة الشرطية فلا يلزم الكذب اصلا
ويمكن ان يقال المراد منها انشاء الوعيد والتهديد لا حقيقة
الاخبار فلا يتصف بالكذب كما ذكره علماء العربية في مثل
قولهم الصبي يقاوم الاسد انه لانشاء التعجب وفي قوله تعالى
رب اني وضعتها انثى انه لانشاء التحزن وهو تعالى مرئي للمؤمنين
يوم القيمة بعين رؤسهم كما هو مذهب الاشاعرة والسلف
الصالح وخالفهم في ذلك غيرهم وتحقيقه ان الابصار
عبارة عن ادراك تام وانكشاف بليغ يحصل عقيب فتح
البصر وهو في الشاهد انما يحصل بالمحاذاة والقرب وخروج
الشعاع او الانطباع وفي حق الله تعالى في الاخرة يحصل
هذا الادراك بدون تلك الشرايط ولا يلزم من كون تلك
الشرايط شرطا في ادراكنا في هذه النشأة كونها شرطا في
النشأة الاخرة اذ في قدرة الله تعالى ان يخلق في البصر قوة
يتمكن من ادراك ذاته من دون تلك الشرايط كما قال من غير
موازاة ومقابلة وجهة بل عند الاشعري واتباعه تلك الشرايط
اسباب عادية فيجوز الابصار بدونها في هذه النشأة كما يرى اعمى

الصين يرى بقة اندلس وكل موجود ممكن الرؤية عنده كالاصوات
والطعوم والالوان واستدلوا على جواز الرؤية بالنقل
والعقل اما النقل فقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام رب ارني
انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه
فسوف تراني وجه الاستدلال به امران الاول ان سؤال موسى عم
الرؤية يدل على امكانها لان العاقل فضلا عن النبي لا يطلب
المحال ولا مجال للقول بجهل موسى عم بالاستحالة فان الجاهل بما
لا يجوز على الله تعالى لا يصلح للنبوة اذ الغرض من النبوة هداية
الخلق الى العقايد الحقة والاعمال الصالحة ولا ريب في نبوة موسى عم
وانه من اولى العزم والثاني انه علق الرؤية على استقرار الجبل
وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق
الاخبار بوقوع المعلق عند وقوع المعلق به والمحال لا يثبت على شيء
من التقادير الممكنة واما العقل فانا نرى الاعراض كالالوان والاضواء
وغيرهما والجواهر كالطول والعرض في الجسم فلا بد من علة مشتركة بينهما
بل من شيء مشترك بينهما يكون هو المتعلق الاول للرؤية وذلك الامر
اما الوجود او الحدوث او الامكان والاخيران عدميان لا يصلحان
لتعلق الرؤية بها فلم يبق الا الوجود وهو مشترك بين الواجب
والممكنات فيجوز رؤيته عقلا وانت تعلم ان القول باشتراك الوجود
ينافي مذهب الشيخ فانه ذهب الى ان وجود كل شيء عينه وانه لا اشتراك

اذ الحدوث عبارة عن الوجود
بعد العدم والامكان سلب
الضرورية عن الوجود والعدم
صح

بين الوجودات الا في اللفظ كما هو المشهور واوله صاحب المواقف
بان مراد الشيخ انه ليس في الخارج هويتان احديهما الوجود
والاخرى الماهية فالاتحاد بينهما بحسب التحقق لا بحسب المفهوم فلا ينافي
اشتراكهما في مفهوم مطلق الوجود وهذا التاويل في غاية البعد
وقيل ان الشيخ وان انكر اشتراك الوجود اقام هذا الدليل على سبيل
الزام المخالفين القائلين بالاشتراك وقد ثبت وقوع رؤيته في الآخرة
بالكتاب والسنة اما الكتاب فكقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها
ناظرة والنظر في اللغة بمعنى الانتظار ويستعمل متعديا بنفسه كقوله تعالى
انظرونا نقتبس من نوركم اي انتظرونا هكذا قيل وفيه تامل نظر
ويكون بمعنى التفكر والاعتبار ويستعمل بفي يقال نظرت في ذلك
الامر اي تفكرت فيه وجاء بمعنى الرأفة والتعطف ويستعمل باللام
يقال نظر السلطان لفلان اي رأف به وتعطف وجاء بمعنى الرؤية
ويستعمل بالى والنظر في الاية مستعملة بالى فوجب حمله على الرؤية وليس
بمعنى الانتظار لان الاية وردت مبشرة والانتظار يوجب الغم
فلا يناسب سياق الاية واما السنة فلقوله صلى الله عليه وسلم انكم
سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر والمعتمد فيه اجماع الامة
قبل حدوث المبتدعين على وقوع الرؤية وهو مستلزم لجوازه وعلى كون
الاية محمولة على الظاهر المتبادر منها احتج المنكرون بقوله تعالى لا تدركه
الابصار لان الادراك المنسوب الى الابصار هو الرؤية والله تعالى مدح

بكونه

بكونه لا يرى وما كان سلبه مدحا يكون وجوده نقصا يجب تنزيه الله
تعالى عنه والجواب عنه بوجوه الاول ان الادراك هو الرؤية مع الاحاطة
بجوانب المرئي وحقيقته النيل والوصول كقوله تعالى انا لمدركون اي لملحقون
والرؤية المقارنة للاحاطة اخص مطلقا من الرؤية المطلقة فلا يلزم من
نفيها نفيها الثاني هذه القضية رفع الايجاب الكلي ولا اقل من احتمال
الاية لهذا المعنى بان يعتبر اولا العموم ثم ورد السلب فيكون سالبة جزئية
ومع الاحتمال لا يتم الاستدلال الثالث انا لو سلمنا ان الاية عامة في الاشخاص
فلا نسلم عمومها في الاوقات فانها سالبة مطلقة ونحن نقول بموجبها حيث
لا يرى في الدنيا وما قيل من التمدح ليس فيه دليل على مطلوبهم بل هو حجة لنا
لانه لو امتنعت الرؤية لم يكن فيه تمدح انما التمدح للممتنع المتعزز بحجاب
الكبرياء مع امكان رؤيته ولان عدم رؤيته في الدنيا مع كونه اقرب اليهم
من حبل الوريد كاف في التمدح فلا ينافي رؤيته في الدار الاخرة وقوله تعالى
لموسى عم لن تراني ليس لن فيه للتابيد بل للتاكيد ولهذا يقيد بابدا ولو سلم انه
للتابيد فانما يكون في الدنيا كقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا انما اتى بابدا بما قدمت
ايديهم مع انهم يتمنون الموت في الاخرة للخلاص عن العقوبة ما شاء
الله كان وما لم يشاء لم يكن هذه العبارة ماثورة عن النبي عليه السلام
وفيه دليل على انه مريد للكائنات لان الجملة الثانية ينعكس بعكس
النقيض الى قولك كل ما يكون فهو ما شاء الله فكل كائن مراد وما ليس
بكائن ليس بمراد فالكفر والمعاصي بخلقه وارادته لا مامورا وهذا

كالمستغنى عنه اذ علم سابقا

فانه قدم انه تعالى خالق الاشياء كلها بالقدرة

والخلق بالقدرة يتوقف على الارادة فيكون جميع الاشياء بخلقه

وارادته خلافا للمعتزلة فانهم ذهبوا الى ان افعال المكلفين ان كانت

واجبة فالله تعالى يريد وقوعه ويكره تركه وان كانت حراما يريد تركه

ويكره وقوعه وان كانت مندوبا يريد وقوعه ولا يكره تركه وان كانت

مكروها فبعكسه واما المباح وفعل غير المكلف فلا يتعلق بها ارادة

ولا كراهة وقد سبق ذلك مع رده ولا يرضاه لقوله تعالى ولا يرضى لعباده

الكفر وهذا ايضا قدمه ولا حاكم عليه بل هو الحاكم على الاطلاق لقوله تعالى

له الحكم ولا يجب عليه شئ لان الواجب اما عبارة عن ما يستحق

تاركه الذم كما قال بعض المعتزلة او عن ما تركه مخل بالحكمة كما

قال بعض اخر او عن ما قدر الله تعالى على نفسه ان يفعل ولا

يتركه وان كان تركه جائزا كما اختاره بعض الصوفية والمتكلمين

كما يشعر به ظواهر الايات والاحاديث مثل قوله تعالى ثم ان

علينا حسابهم وقوله عليه الصلوة والسلام حاكيا عن الله تعالى

يا عبادى انى حرمت الظلم على نفسى والاول بطل لانه تعالى المالك

على الاطلاق وله تصرف فى ملكه كيف يشاء فلا يتوجه اليه الذم اصلا

على فعل من الافعال بل هو المحمود فى كل افعاله وكذا الثانى لانا نعلم

اجمالا ان جميع افعاله يتضمن الحكم والمصالح ولا يحيط علمنا بحكمته

والمصلح

والمصلحة فيه على ان التزام رعاية الحكمة والمصلحة لا يجب

عليه تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون وكذا الثالث لانه

ان قيل بامتناع صدور خلافه عنه تعالى فهو ينافى ما صرح به

فى تعريفه من جواز الترك وان لم يقل به فات معنى الوجوب

اذ حينئذ يكون محصله ان الله تعالى لا يتركه على طريق جرى العادة

وذلك ليس من الوجوب فى شئ بل يكون اطلاق الوجوب عليه

بمجرد اصطلاح كاللطف وهو ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده

عن المعصية بحيث لا يؤدى الى الالجاء كبعثة الانبياء والمعتزلة

اوجبوه عليه تعالى مستدلين بان ترك اللطف يوجب نقض

غرض التكليف فيكون اللطف واجبا والا لزم نقض الغرض لان

المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه بدونه

يكون ناقضا لغرضه كمن دعى غيره الى الطعام وهو يعلم انه لا يجيب

الا بان يستعمل معه نوعا من التادب فاذا لم يفعل الداعى ذلك

التادب كان ناقضا لغرضه وانت خبير بانه فرع على كون افعاله تعالى

معللة بالاغراض كما هو مذهبهم وهو بط وبعد التنزل عن هذا المقام

انما يتمشى فيما يتوقف عليه الطاعة وترك المعصية وما يقرب الى الطاعة

ويبعد عن المعصية اعم من ذلك والاصلح ذهب معتزلة بغداد الى

وجوب الاصلح فى الدين والدنيا عليه تعالى ومعتزلة بصرة الى وجوب

الاصلح فى الدين فقط ومراد الفرقة الاولى بالاصلح الاصلح فى الحكمة

والتدبير ومراد الفرقة الثانية الانفع ويرد عليهما ان الاصلح
بحال الكافر الفقير المبتلى بالالام والاسقام ان لا يُخلق او يموت
طفلا او يُسلب عقله بعد البلوغ ولم يفعل شيئا من ذلك بل خلقه
وابقاه حتى فعل ما يوجب خلوده فى النار وان يكون ابقاءُ ابليس طول
الزمان واقداره على اضلال العباد اصلح له مع انه يوجب مزيدَ عذابه
ولا يخفى ان مرادهم الاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل من حيث
الكل كما ذهب اليه الفلاسفة فى نظام العالم ولذلك سئل الاشعرى
استاده ابا على الجبائى عن ثلثة اخوة عاش احدهم فى الطاعة واحدهم
فى الكفر والمعصية والاخر مات صغيرا فقال يثاب الاول ويعاقب الثانى
ولا يثاب الثالث ولا يعاقب فقال الاشعرى إن قال الثالث يا رب
هلا عمرتنى فاصلح فادخل الجنة كما دخلها اخى المؤمن فاجابه
الجبائى بان الرب يقول كنت اعلم انك لو عشت لفسقت فدخلت
النار قال الاشعرى فان قال الثانى يا رب لم لم تُمتنى صغيرا حتى لا اعصى
فلا ادخل النار كما امت الثالثة فبهت الجبائى وترك الاشعرى
مذهبه واشتغل بتتبع آثار السلف ونشر مذهبهم وهدم قواعد
المعتزلة واهل البدع والاهواء ومن تلك القواعد انه يجب عليه
تعالى العوض على الالام واستدلوا عليه بان تركه قبيح لانه ظلم فيكون
فعله واجبا وقد ابطله الاشعرى بان القبح العقلى منتف والقبح الشرعى
لا معنى له فى حقه تعالى بل لو عذب المطيع ونعم العاصى لم يقبح منه

ولايجب

ولا يجب الثواب عليه فى الطاعة والعقاب على المعصية خلافا
للمعتزلة والخوارج فانهم اوجبوا عقاب صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة
وحرموا عليه العفو واستدلوا عليه بان الله تعالى اوعد مرتكب الكبيرة بالعقاب
فلو لم يعاقب لزم الخلف فى وعيده والكذب فى خبره وهما محالان على الله
تعالى واجيب عنه بان غايته عدم وقوعه ولا يلزم منه الوجوب على الله تعالى
واعترض عليه الشريف العلامة بانه ح يلزم جوازهما وهو ح لان امكان
المح مح واجاب عنه بان استحالتهما ممنوعة كيف وهما من الممكنات التى يشملها
قدرة الله تعالى عليها قلت صح الكذب نقص والنقص عليه تعالى مح فلا يكون
من الممكنات ولا يشمله القدرة وهذا كما لا يشمل القدرة سائر وجوه
النقص عليه كالجهل والعجز ونفى صفة الكلام وغيرها من الصفات
الكمالية بل الوجه فى الجواب ما اشرنا اليه سابقا من ان الوعد والوعيد
مشروطان بقيود وشروط معلومة من النصوص فيجوز التخلف بسبب انتفاء
بعض تلك الشروط وان الغرض منهما انشاء الترغيب والترهيب على انه بعد
التسليم انما يدل على استحالة وقوع التخلف لا على الوجوب عليه اذ فرق
بين استحالة الوقوع وبين الوجوب عليه كما ان ايجاد المح مح فى حق الله تعالى
ولا يقال انه حرام عليه تعالى بل الوجوب والحرمة ونحوهما فرع القدرة على الواجب
والحرام واعلم ان بعض العلماء ذهب الى ان الخلف فى الوعيد جائز على
الله تعالى وممن صرح به الواحدى فى التفسير الوسيط فى قوله تعالى
فى سورة النساء ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم الاية حيث قال

فيكون الخلف جائزا بلا لزوم الكذب وبالجملة
لم يلزم من عدم العقاب كذب نقص ولو قال
لم يلزم الخلف والكذب لكان اولى واظهر تامل

[illegible]

صح
اى بعد تسليم ان الوعيد والوعد ليست مشروطة بالشرائط
ولا ان الغرض منها الترغيب والترهيب تامل

٩ هذا الجواب منع الملازمة الشرطية فى الاستدلال والجواب
الثانى منع بطلان التالى والجواب الثالث منع استلزام
الدليل حلبى

والاصل في هذا ان الله تعالى يجوز ان يخلف الوعيد وان كان
لا يجوز ان يخلف الوعد وبهذا وردت السنة عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم فيما اخبرنا ابو بكر احمد بن محمد الاصبهاني
حدثنا عبد الله بن محمد الاصبهاني حدثنا زكريا بن يحيى الساجي
وابو جعفر السلمي وابو يعلى الموصلي قالوا حدثنا هدبة بن خالد
حدثنا سهل بن ابي حزم حدثنا ثابت بن البناني عن انس
بن مالك رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
من وعده الله تعالى على عمله ثوابا فهو منجز له ومن اوعده على عمله
عقابا فهو بالخيار واخبرنا ابو بكر حدثنا محمد بن عبد الله بن حمزة
حدثنا احمد بن الخليل حدثنا الاصمعي قال جاء عمر بن عبيد الى
عمرو بن العلاء قال يا ابا عمرو ايخلف الله ما وعده قال لا قال افرايت
من اوعده الله تعالى على عمله عقابا بانه يخلف الله وعيده فيه فقال
ابو عمرو من العجمة اتيت يا ابا عثمان ان الوعد غير الوعيد ان
العرب لا يعده عيبا ولا خلفا ان تعد شرا ثم لا تفعله بل يرى
ذلك كرما وفضلا وانما الخلف ان تعد خيرا ثم لا تفعله قال فاوجدني
هذا في العرب قال نعم اما سمعت قول الشاعر وانى اذا اوعدته
او وعدته لمخلف ايعادي ومنجز موعدي والذي ذكره ابو عمرو مذهب
الكرام ومستحسن عند كل احد خلف الوعيد كما قال السري الموصلي
ان وعد السراء انجز وعده وان اوعد الضراء فالعفو مانعه

واحسن يحيى بن معاذ في هذا المعنى حيث قال الوعد والوعيد حق
فالوعد حق العباد على الله تعالى اذا ضمن لهم انهم اذا فعلوا ذلك ان يعطيهم
كذا ومن اولى بالوفاء من الله تعالى والوعيد حقه تعالى على العباد اذا قال
لا تفعلوا كذا فاعذبكم ففعلوا فان شاء عفى وان شاء اخذ لانه حقه
واولاها العفو والكرم لانه غفور رحيم انتهى بلفظه وقيل ان المحققين
على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول
لدي وما انا بظلام للعبيد قلت ان حمل ايات الوعيد على انشاء
التهديد فلا خلف لانه ح ليس خبرا بحسب المعنى وان حمل على الاخبار
كما هو الظ فيمكن انه يقال بتخصيص الذنب المغفور عن عمومات
الوعيد بالدلائل المفصلة ولا خلف على هذا التقدير ايض ولا يلزم
تبدل القول واما اذا لم يقل باحد هذين الوجهين فيشكل
التفصي عن لزوم التبدل والكذب اللهم الا ان يحمل ايات
الوعيد على استحقاق ما اوعد به لا على وقوعه بالفعل وفي الاية
المذكورة اشارة الى ذلك حيث قيل فجزاؤه جهنم خالدا فيها
بل ان اثاب بالطاعة فبفضله من غير وجوب عليه ولا استحقاق
من العبد وكيف لا يكون كذلك وما يصدر عنه من الطاعات
انما هو بخلقه على انه لا يفي بشكر اقل قليل من نعمه فكيف يستحق
عوضا عليه وان عاقب بالمعصية فبعدله لانه لا حق لاحد عليه تعالى
والكل ملكه فله التصرف فيه كيف يشاء ولا قبح منه اجمع الامة على انه

لا يفعل القبيح لكن الاشاعرة ذهبوا الى انه لا يتصور منه القبيح لان
الحسن والقبح العقليين ينتفيان والشرعيين لا تعلق لهما بافعاله تعالى
ولا ينسب فيما يفعل او يحكم الى جور وظلم لما تكرر وتقرر والظلم قد
يقال على التصرف فى ملك الغير وهذا المعنى محال فى حقه تعالى لان
الكل ملكه فله التصرف فيه كيف يشاء وعلى وضع الشئ فى غير موضعه
والله تعالى احكم الحاكمين واعلم العالمين واقدر القادرين فكل ما
وضعه فى موضع يكون ذلك احسن المواضع بالنسبة اليه وان خفى وجه حسنه
علينا وايضا لما علم انه لا قبيح منه والجور والظلم قبيح فلا ينسب له احواله واقواله
اليهما يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد لا غرض لفعله الغرض هو الامر
الباعث للفاعل على الفعل فهو المحرك الاول للفاعل وبه يصير الفاعل فاعلا
ولذلك قيل ان العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل والله تعالى اجل
من ان ينفعل لشئ او يستكمل بشئ فلا يكون فعله معللا بغرض وايضا كل من
يفعل لغرض فوجود ذلك الغرض بالنسبة اليه اولى من عدمه فلو كان لفعله
تعالى غرض لزم كونه تعالى مستكملا بغيره وهو ذلك الغرض واورد عليه انه
يجوز ان تكون الاولوية راجعة الى غيره لا اليه فلا يلزم الاستكمال بالغير
ورد بانه ان كان حصول الاولى لغيره وعدم حصوله لغيره متساويين
بالنسبة اليه لا يكون باعثا له بديهة وان كان حصوله اولى لزم المحذور
المذكور وما نشاهد من ان الشخص قد يفعل فعلا لنفع غيره فانه فى الحقيقة
يفعله لنفع نفسه فانه انما يفعله اذا كان نفع ذلك الغير اولى واحسن

بالنسبة

بالنسبة اليه من عدم نفعه مثلا اذا احسن الى غيره لثواب الاخرة
او لكونه محبوبا له او متوقعا منه منفعة فظ وان احسن اليه للرحم
والعطوفة عليه فلازالة رقة القلب اللازم للجنسية كمن ينقذ حيوانا
من المهلكة فهو بالحقيقة لازاحة الم الرقة عن نفسه والمعتزلة اثبتوا لفعله
تعالى غرضا وتمسكوا بان الفعل الخالى عن الغرض عبث وهو نقص فلا يجوز
على الله تعالى ورد بان العبث هو الخالى عن الفائدة والمصلحة لا الخالى
عن الغرض وافعاله تعالى مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى لكن لا شئ منها
باعثا له على الفعل كما يشعر به قوله داعى الحكمة فيما خلق وامر واودع فيها
المنافع ولكن لا شئ منها باعثا له تعالى على الفعل وان كانت معلومة له تعالى
كما ان من يغرس غرسا لاجل الثمرة يعلم ترتب المنافع الاخر على
ذلك الغرس كالاستظلال به والانتفاع باغصانه وغيرهما لكن الباعث
له على الغرس وهو الثمرة لا غير فجميع تلك الفوايد والمصالح بالنسبة
اليه تعالى بمنزلة ما سوى الثمرة بالنسبة الى الغارس والايات والاحاديث
الموهمة بالعلل والاغراض مأولة بتلك الحكم والمصالح اذا تحققت ذلك
علمت ان ما قاله شارح المقاصد من ان الحق ان تعليل بعض الافعال
لا سيما الاحكام الشرعية بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات
وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك واما تعميمه بان لا يخلو فعل من افعاله
عن غرض فمحل بحث كلام غير معقول فانه ان اراد بالتعليل جعل
تلك الحكم علة غائية باعثة فلا شئ من افعاله واحكامه معللة بهذا

المعنى وان اراد ترتبها على الافعال والاحكام فكل افعاله واحكامه تعالى
كذلك غاية الامر ان بعضها مما يظهر علينا وبعضها مما يخفى الا
على الراسخين فى العلم المؤيدين بنور من الله تعالى وروح منه تفضلا
ورحمة لا وجوبا ولا حاكم سواه هذا كما علم فيما سبق فليس للعقل
حكم فى حسن الاشياء وقبحها وكون الفعل سببا للثواب والعقاب قالوا
الحسن والقبح يطلق على معان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص والثانى
ملايمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة ولا نزاع
فى ان هذين المعنيين ثابتان للصفات فى انفسها وان ماخذهما العقل
ويختلف بالاعتبار الثالث تعلق المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب
اجلا وهو محل الخلاف فاذ هو عندنا ماخوذ من الشرع لاستواء الافعال
فى ذاتها فى نفسها لا يقتضى المدح والذم والثواب والعقاب وانما صار
كذلك بسبب امر الشارع حتى لو عكس الامر لانعكس الحال وهو عند المعتزلة
عقلى قالوا للعقل فى نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة حسن او قبح
يقتضى مدح فاعله وثوابه او ذمه وعقابه لكن تلك الجهة قد تدرك
بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد تدرك بالنظر
كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا يدركه العقل
بنفسه لا بالضرورة ولا بالنظر لكن اذا ورد به الشرع علم ان فيه جهة
محسنة كما فى حسن صوم اخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم
من شوال فادراك الحسن والقبح فى هذا القسم موقوف على كشف

ط ولذا اورد المص على سبيل العطف التفسيرى بقوله وكون الفعل سببا للثواب والعقاب
عبد الرحمن

و دفع توهم من يتوهم ان الفعل اذا كان له جهة حسن وقبح فى العقل فلا حسن وقبح من جهة الشرع تأمل

الشرع عنها بالامر والنهى واما كشفه عنها فى القسمين الاولين
فهو مؤيد لحكم العقل ولا يتوقف عليه حكم العقل ثم ان جمهور
الاوائل منهم ذهبوا الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها
لا لصفة زائدة عليها وذهب بعض المتقدمين منهم الى اثبات
الحسن والقبح الى الصفات وذهب بعض متأخريهم الى اثبات صفة فى
القبح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة توجب الحسن
بل يكفيه انتفاء الصفة الموجبة للقبح قال الجبائى ليس حسنها
وقبحها للصفات حقيقية بل لوجوه اعتبارات واوصاف
اضافية يختلف بحسب الاعتبارات كما فى لطم اليتيم للتأديب او الظلم
والدليل على ان الحسن والقبح ليسا عقليين ان العبد غير
مستقل بايجاد فعله بل بينا ان فعله مخلوق الله تعالى فلا يحكم
العقل بالاستقلال على ترتب الثواب والعقاب على افعاله
فالحسن ما حسنه الشرع والقبح ما قبحه الشرع لان افعال العباد
كلها اما مخلوقة لله تعالى ابتداء كما قال به الشيخ واما ان
الله تعالى يوجد فيهم داعيا وبانضمامه يحصل الافعال وعلى
الوجهين لا يحكم العقل باستقلاله بحسن شئ منها وقبحه بالمعنى
المذكور فمعنى قوله ما حسنه الشرع انه لم يرد به نهى شرعى تحريما او
تنزيها كفعل الله تعالى والواجب والمندوب والمباح وهذا التعريف
يصدق على فعل البهائم وغير المكلف وكذلك ما قال المص فى المواقف

[illegible]

القبيح ما نهي عنه شرعا والحسن بخلافه وقال في شرح

المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وفعل الله تعالى حسن ابدا

بالاتفاق واما فعل البهايم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح

باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه وليس للفعل صفة حقيقية

او اعتبارية باعتبارها حسن او قبيح كما قال به بعض المعتزلة

كما ولو عكس لكان الامر بالعكس اي كان ما هو حسن قبيحا وما هو قبيح

حسنا وهو اي الله تعالى غير متبعض ولا متجز لعله اراد باحدهما

الاشتمال على الاجزاء بالفعل وبالاخر الانقسام الفرضي والوهمي

وهما من خواص الاجسام والجسمانيات وهو تعالى منزه عن ذلك ولا

حد له يمكن ان يراد به نفي الاجزاء العقلية فان الحد مركب من

الذاتيات ويمكن حمله على ما يرادف النهاية وح يحمل التبعض

والتجزي على الاجزاء الخارجية والعقلية ولا نهاية له لان

النهاية من خواص المقادير والمص لا يبالغ في تهذيب العبارة

وتحريرها كما لا يخفى فانه كثيرا ما يذكر ما لا حاجة اليه للعلم به مما سبق

صفاته واحدة بالذات اي كل واحد من صفاته الحقيقية كالعلم و القدرة

والارادة واحدة بالذات استدل عليه بان القدرة مثلا لو

تكثرت لكانت مستندة اما الى القادر او الموجب والاول لا استلزامه

التسلسل ولان صفاته تعالى قديمة والقديم لا يستند الى القادر وكذا الثاني

لان المستند الى القادر المختار

لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء وليس صدور البعض

واما اذا كانت واحدة فلا يلزم ذلك لعدم التعدد فلا يحتاج الى مرجح قاسم

صح هذا الدليل يجري على تقدم عدم التعدد ايضا كالاول قاسم

جواب سؤال مقدر كانه قيل قد حملت الحد على النهاية فيكون قوله ولا نهاية تكرارا هذا قاسم

والمراد من القادر هو ما الشيء ... والقادر بمعنى ما يصح منه الفعل والترك والقادر بهذا المعنى يجامع الوجوب والمراد من الموجب ما لم يكن كذلك وانما كان المراد من القادر هذا بقرينة قوله وقد عرفت قاسم

اولى

اولى من بعض وقد عرفت ان التحقيق ان استناد القديم الى

اعتراض على قوله ولان

القادر جائز ولكن لا محيص عن التسلسل على هذا التقدير في الصفات

منع لقوله لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد

التي هي مبادي الاختيار ولا يخفى ان تساوي جميع الاعداد مع

جواز ان يكون بعضها اولى من البعض في نفس الامر وان لم يظهر

وجه الاولوية غير متناهية بحسب التعلق لان مقدوراته ومعلوماته

ومراداته غير متناهية اما المعلومات فظ لانه تعالى يعلم الواجب والممكنات

والممتنعات باسرها وهي غير متناهية واما المقدورات فلان والمرادات

قدرته وارادته لا تقف عند حد لا يمكن الزيادة عليه فهي غير متناهية

بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يمكن تجاوزه قلت لا حاجة في تعلق القدرة

الى ذلك فان جميع الممكنات مقدورة له بمعنى انه يصح منه فعل كل منها

وتركه فجميعها متعلق القدرة بهذا المعنى وان لم يكن اجتماعها في

الوجود مقدورا بناء على استحالة الامور الغير المتناهية مطلقا وجود نسخة

واما في تعلق الارادة فيمكن ان يقال الارادة الازلية قد تعلقت

في الازل بوجود الممكنات كل منها في الوقت الذي يوجد فيه فجميعها

متعلق الارادة دفعة واحدة وان كانت متعاقبة في الوجود

بحسب ما اقتضاه تعلق الارادة فلا حاجة فيه ايضا الى ذلك ثم من

البين ان لله تعالى صفات ذاتية لا تتعلق بالغير كالحيوة والبقاء عند

الشيخ الاشعري فلا يتصور فيها الحكم بلا تناهي المتعلقات فما وجد من

مقدوراته قليل من كثير لان ما وجد منها متناه ومقدوراته غير

اما اعتراض على المص حيث قال واطلق القول بان صفاته واحدة بالذات مع ان هذه الصفات غير متناهية بحسب التعلق او تحقيق المقام بان مراد المص بقوله صفاته واحدة المهملة لا الكلية هذا ليست كذلك قاسم

متناهية بل لا نسبة بينهما من النسب المقدارية وله الزيادة والنقصان ثم ما
في مخلوقاته ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ولله تعالى ملئكة وهي
اجسام لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة لا تذكر ولا تؤنث
كما ورد في الكتاب والسنة والملئكة جمع ملأك على الاصل لان
الهمزة كانت متروكة لكثرة الاستعمال فلما جمعوها ردوها والتاء
لتأنيث الجمع وهو مقلوب مألك من الالوكة وهي الرسالة سموا به لانهم
وسائل بين الله وبين الناس ذوو اجنحة مثنى وثلاث ورباع وكان
المراد تعدد الاجنحة لا الحصر في هذه الاعداد لما روي انه صلى الله عليه
وسلم رأى جبرئيل ليلة المعراج وله ستمائة جناح منهم جبرائيل وهو
ملك مقرب يتعلق به القاء العلوم وتبليغ الوحي وميكائيل يتعلق به
تعيين الارزاق واسرافيل يتعلق به نفخ الصور للموت والبعث وعزرائيل
يتعلق به قبض الارواح خصهم بالذكر لزيادة فضلهم وشهرتهم
لكل واحد منهم اي الملائكة مقام معلوم في المعرفة والقرب والايتمار
بامر من اوامر الله تعالى قيل انهم لا يترقون ولا ينزلون عن مقامهم وهذا
قول الحكماء وبعض المتكلمين وقيل ان الاية وهي قوله تعالى وما منا الا له مقام
معلوم لا يدل على نفي الترقي وتجويز الترقي وانت تعلم انه ينافي ظاهر ما قاله
جبرئيل ليلة المعراج ولو دنوت انملة لاحترقت لا يعصون الله ما امرهم
في الماضي ويفعلون ما يؤمرون في المستقبل وما صدر عنهم في قصة خلق
ادم عم من قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها الاية لم يكن على سبيل الاعتراض

بل على

بل على سبيل عرض الشبهة لدفعها ونسبة الافساد والسفك
اليهم ليس غيبة كما توهم بل المثل ذلك على ان الغيبة لا يتصور في حق
من لم يوجد بعد وقولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ليس من قبيل
تزكية النفس والعجب بل من تتمة تقرير الشبهة واما ابليس فالاكثرون على
انه لم يكن من الملئكة كما هو ظاهر قوله تعالى كان من الجن وما اشتهر من قصة
هاروت وماروت ليس مقبولا عند كثير من المحققين بل ذكر ابو العباس
احمد بن تيمية ان السبب في انزالهما ان السحر قد فشا في ذلك الزمان
واشتغل الناس به واستنبطوا امورا غريبة منها وكثر دعوى النبوة فبعث
الله تعالى هذين الملكين ليعلما الناس ابواب السحر حتى يتمكنوا من معارضة
السحرة الكفرة وقيل هما رجلان سميا ملكين لصلاحهما ويؤيده قراءة
الملكين بالكسر وما يقال من انهما كانا ملكين من اعظم الملئكة علما وزهدا
وديانة فانزلهما الله تعالى لابتلائهما بما ابتلى به بنو آدم وركب فيهما الشهوة
ونهاهما عن الشرك والقتل والزنا والشرب والزهرة كانت فاجرة في الارض
فواقعاها بعد ان شربت الخمر وقتلا النفس وسجدا الصنم وعلماها الاسم
الاعظم الذي كانا يعرجان الى السماء به فتكلمت الزهرة بذلك الاسم فصعدت
الى السماء فمسخها الله وصيرها هذا الكوكب ولم يقدر الملكان على الصعود غير
معقول ولا مقبول لان الفاجرة كيف قدرت على الصعود ومسخها الله تعالى
وجعلها كوكبا مضيئا ولم يقدر الملكان على الصعود مع انهما كانا يعلمان
الاسم الاعظم الذي به صعدت الفاجرة بل هما علماها فنسيانه هذه القصة

تشهد بكذبها وليس في كتاب الله تعالى وسنة رسوله عليه السلام ما يدل
على صدقها والقرآن وكذا سائر الكتب الالهية كلام الله تعالى غير مخلوق
لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم القرآن كلام الله غير مخلوق والانبياء
اجمعوا على انه تعالى متكلم وتواتر نقل ذلك عنهم ولا يتوقف ثبوت النبوة على
الكلام حتى لا يمكن اثبات الكلام بالنقل عن الانبياء لجواز
ارسال الرسل بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالتهم
من الله تعالى في تبليغ احكامه ويصدقهم بان يخلق المعجزة
حال تحديهم فيثبت رسالتهم من غير توقف على ثبوت الكلام
ثم يثبت صفة الكلام بقولهم ولا خلاف بين اهل الملة في كونه تعالى
متكلما لكن اختلفوا في تحقيق كلامه وحدوثه وقدمه وذلك لانهم
لما رأوا قياسين متعارضي النتيجة وهما كلام الله تعالى صفة له وكل ما
هو صفة له فقديم فكلام الله تعالى قديم وكلام الله تعالى مؤلف من حروف
مرتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلام الله تعالى حادث
واضطروا الى القدح في احدى القياسين ضرورة امتناع حقية
النقيضين فمنع كل طائفة بعض المقدمات فالحنابلة ذهبوا الى ان
كلامه تعالى حروف واصوات وهي قديمة ومنعوا ان كل ما هو مؤلف
من حروف واصوات مرتبة فهو حادث بل قال بعضهم بقدم الجلد
والغلاف قلت ما بالهم لم يقولوا بقدم الكاتب والجلد وصانع الغلاف
وقيل انهم منعوا اطلاق لفظ الحادث على الكلام اللفظي رعاية للادب

ويصدقهم فيما ادعوه بان يخلق المعجزة حال التحدي منهم

واحترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام النفسي كما قال
بعض الاشاعرة ان كلامه تعالى ليس قائما بلسان او قلب لا حالا في
مصحف او لوح ومنعوا عن اطلاق القول بحدوث كلامه تعالى وان كانت
المراد هو اللفظي رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى الكلام
الازلي والمعتزلة قالوا بحدوث كلامه تعالى وانه مؤلف من اصوات وحروف
وهو قائم بغيره ومعنى كونه متكلما عندهم انه موجد لتلك الحروف والاصوات
في الاجسام كاللوح المحفوظ او جبرئيل او النبي عليه السلام او غيرها كشجرة
موسى عليه السلام فهم منعوا ان المؤلف من الحروف والاصوات صفة
الله تعالى والكرامية لما رأوا ان مخالفة الضرورة التي التزمها الحنابلة
اشنع من مخالفة الدليل وان ما التزمه المعتزلة من كون كلامه صفة
لغيره وان معنى كونه متكلما كونه تعالى خالقا للكلام في الغير مخالف للعرف
واللغة ذهبوا الى ان كلامه صفة له مؤلف من الحروف والاصوات الحادثة
القائمة بذاته تعالى فهم منعوا ان كل ما هو صفة له فهو قديم والاشاعرة قالوا
كلامه معنى واحد بسيط قائم بذاته تعالى قديم فهم منعوا ان كلامه مؤلف
من الحروف والاصوات ولا نزاع بين الشيخ والمعتزلة في حدوث الكلام
اللفظي وانما نزاعهم في اثبات الكلام النفسي وعدمه وذهب البعض الى ان
مذهب الشيخ ان الالفاظ ايضا قديمة وافرد في ذلك مقالة ذكر فيها
ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على القائم بالغير
والشيخ لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول

اللفظ وهو القديم عنده واما العبارات فانها تسمى كلاما مجازا
لدلالتها على ما هو الكلام الحقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة
على مذهبه ولكنها ليست كلامه تعالى حقيقة وهذا الذي فهموه له لوازم
كثيرة فاسدة كعدم تكفير من انكر كلامية ما بين دفتي المصاحف
مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم
المعارضة والتحدي بما هو كلام الله تعالى حقيقة وكعدم كون المقرو
المحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطنين في الاحكام الدينية
فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد بالمعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا
للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو المكتوب في المصاحف المقرو
بالالسن المحفوظ في الصدور والمكتوب غير الكتابة والمقرو غير القراءة
والمحفوظ غير الحفظ وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه
ان ذلك الترتب انما هو في التلفظ لعدم مساعدة الالة والادلة الدالة
على الحدوث يجب حملها على حدوث تلك الصفات المتعلقة بالكلام دون نفس
الكلام جمعا بين الادلة وتلقى هذا الكلام بعض المتاخرين بالقبول وقد قيل
ان محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ذهب اليه في نهاية الاقدام وبعضهم انكره اما
اولا فلان مذهب الشيخ ان كلامه تعالى واحد وليس بامر ولا نهي ولا خبر وانما
يصير احد هذه الاشياء بحسب التعلق وهذه الاوصاف لا تنطبق على الكلام
اللفظي وانما يصح تطبيقه على المعنى المقابل للفظ بضرب من التكلف واما
ثانيا فلان كون الحروف والالفاظ قائمة بذاته تعالى من غير ترتب بعضها

الى كون الاصوات مع كونها اعراضا سيالة موجودة بوجود لا يكون
فيها سيالة فهو سفسطة من قبيل ان يقال ان الحركة توجد في بعض الموضوعات
من غير ترتب وتعاقب بين اجزائها واما ثالثا فلانه يؤدي الى ان يكون
الفرق بين ما يقوم بالقارى من الالفاظ وبين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع
الاجزاء وعدم اجتماعها بسبب قصور الالة فنقول هذا الفرق ان اوجب
اختلاف الحقيقة فلا يكون القائم بذاته تعالى من جنس الالفاظ وان لم يوجب كان
ما يقوم بالقارى وما يقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة والتفاوت بينهما انما يكون
بالاجتماع وعدمه اللذين هما عارضان من عوارض الحقيقة الواحدة كان
بعض صفاته الحقيقية لله تعالى مجانسا لصفات المخلوقات واما رابعا فلان
لزوم ما ذكره من المفاسد ممنوع فان تكفير من انكر كون ما بين الدفتين كلام
الله تعالى انما هو اذا اعتقد انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس
كلام الله تعالى بمعنى انه ليس بالحقيقة صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على
الصفة القائمة بذاته فلا يجوز تكفيره اصلا كيف وهو مذهب اكثر
الاشاعرة ما خلا المص وموافقيه وما علم من الدين كون ما بين الدفتين
كلام الله حقيقة انما هو بمعنى كونه دالا على ما هو كلام الله تعالى حقيقة
لا على انه صفة قائمة بذاته تعالى وكيف يدعى انه من ضروريات الدين
مع انه خلاف ما نقل عن الاصحاب وكيف يزعم ان هذا الجم الغفير
من الاشاعرة انكروا ما هو من ضروريات الدين حتى يلزم تكفيرهم
حاشاهم عن ذلك واما خامسا فلان الادلة الدالة على النسخ لا يمكن

حملها على التلفظ بل يرجع الى الملفوظ كيف وبعضها مما لا يتعلق
النسخ بالتلفظ به كما نسخ حكمه وبقى تلاوته ولنا فى تحقيق الكلام كلام
يتوقف على تمهيد مقدمة هى ان مبدأ الكلام النفسى فينا صفة نتمكن بها
من نظم الكلمات وترتيبها على الوجه الذى ينطبق على الحق وهذه الصفة
ضد الخرس وهى مبدأ الكلام النفسى وهى غير العلم فانها قد تتخلف عن
العلم فان كلام الغير معلوم لنا فقد تعلق به علمنا ولم يتعلق به تلك
الصفة منا فليس كلاما منا بل كلامنا هو الكلمات التى رتبناها فى خيالنا لا غير
وما رتبه غيرنا فهو كلام الغير اذا تمهد ذلك فنقول كلام الله تعالى هو الكلمات
التى رتبها الله تعالى فى علمه الازلى بصفته الازلى الذى هو مبدأ تاليفها
وترتيبها وهذه الصفة قديمة وتلك الكلمات المترتبة ايض بحسب وجودها العلمى
ازلى ايض بل الكلمات والكلام مطلقا كسائر الممكنات ازلية بحسب وجودها العلمى وليس
كلام الله تعالى الا ما رتبه الله تعالى بنفسه من غير واسطة والكلمات لا تعاقب بينها فى
الوجود العلمى حتى يلزم حدوثها وانما التعاقب بينها فى الوجود الخارجى وهو بحسب هذا
الوجود كلام لفظى وهذا الوجه سالم عما يلزم المذاهب المنقولة مثل ما يلزم
على مذهب المعتزلة من كون كلامه تعالى قائما بغيره وعلى مذهب الكرامية من كونه تعالى
محلا للحوادث وعلى مذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات مع بداهة
تعاقبها وتجددها وعلى ما هو ظ كلام متقدمى الاشاعرة من ان الالفاظ
والحروف ليست كلام الله تعالى بل معانيها وعلى ما اوله به المص كلام الشيخ من
ان الاصوات مع كونها من الاعراض السيالة قائمة بذاته تعالى من غير ترتب

والترتب

والترتب فينا لقصور الالة فانه يؤدى الى سفسطة ظاهرة
ولا يلزم على ذلك ما رتبه المص على متقدمى الاشاعرة من
المحذورات فان المتحدى به يكون كلام الله تعالى وانكار كون ما بين
الدفتين كلام الله يكون كانكار ما بين اوراق ديوان الحافظ كلام
الحافظ فيكون كفرا فى حق القران اذ ليس معنى كون هذا المكتوب
كلام الله تعالى الا انه جعل الكلام موجودا بالوجود اللفظى ولعل
المتامل الصادق ممن رفض التعصب والجدال يشهد بحقية
هذا المقال واسماؤه توقيفية اى لا يجوز اطلاق اسم عليه ما لم
يرد به اذن الشارع قال فى المواقف وشرحه ليس الكلام فى الاسماء
الاعلام الموضوعة فى اللغات انما النزاع فى الاسماء المأخوذة من
الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل
على اتصافه بها جاز الاطلاق عليه سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعى
او لم يرد وكذا الحال فى الافعال وقال القاضى ابو بكر من اصحابنا كل لفظ
دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه
موهما لما لا يليق بكبريائه فمن ثم لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان
المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض
المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقية الجهل ولا لفظ العاقل لان
العقل علم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغى مأخوذ من العقال وانما يتصور
هذا المعنى فيمن يدعوه الداعى الى ما لا ينبغى ولا لفظ الفطن لان الفطانة

سرعة ادراكه ما يراد تعريضه على السامع فتكون مسبوقة بالجهل ولا لفظ
الطبيب لان الطب يراد به علم مأخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء
التي فيها نوع ايهام لما لا يسوغ في حقه تعالى وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الايهام
من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ الاشعري
وتابعوه الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار للاحتياط في الاحتراز عما
يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام البطل
بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع انتهى قلت وذهب
الامام الغزالي الى جواز اطلاق ما علم اتصافه تعالى به على طريق التوصيف
دون التسمية لان اجراء الصفة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت
المدلول الا المانع بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى ولا ولاية عليه الا للاب
والمالك ومن يجري مجريهما وهو تعالى منزه عمن يتصرف فيه هذا كلامه ويشكل
بلفظ خداى وتنكرى وامثالهما في سائر اللغات مع شيوعهما من غير نكير اللهم
الا ان يقال ان لفظ خداى معناه خود آينده اي الموجود بذاته وح يكون المراد
الواجب الوجود لذاته كما ذكره الامام الرازي في بعض تصانيفه ويقال
بمثل ذلك في سائر اسمائه بحسب سائر اللغات ان امكن واما اطلاق واجب
الوجود وصانع العالم وامثالهما فالظاهر انه بطريق الوصف لا بطريق
التسمية والمعاد اي الجسماني فانه المتبادر عند اطلاق اهل الشرع اذ
هو الذي يجب الاعتقاد به ويكفر من انكره حق باجماع اهل الملل الثلث
وشهادة نصوص القران في المواضع المتعددة بحيث لا يقبل التاويل

كقوله

كقوله تعالى اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم
مبين وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم
قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم قال المفسرون
نزلت هذه الاية في ابي بن خلف خاصم النبي صلى الله عليه وسلم واتاه
بعظم قد رم وبلى ففتته بيده وقال يا محمد اترى الله يحيي هذه
بعد ما رم فقال صلى الله عليه وسلم نعم ويبعثك ويدخلك النار
وهذا مما يقلع عرق التاويل بالكلية ولذلك قال الامام الانصاف
انه لا يمكن الجمع بين الايمان بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وبين
انكار الحشر الجسماني قلت ولا الجمع بين القول بقدم العالم على ما يقوله
الفلاسفة وبين الحشر الجسماني لان النفوس الناطقة على هذا التقدير
غير متناهية فيستدعي حشرها جميعا ابدانا غير متناهية وامكنة
غير متناهية وقد ثبت تناهي الابعاد بالبرهان وباعترافهم يحشر
الاجساد ويعاد فيها الارواح باعادة البدن المعدوم بعينه عند
بعض المتكلمين بل اكثرهم وبان يجمع اجزاؤه المتفرقة كما كانت اولا عند بعضهم
وهم الذين ينكرون جواز اعادة المعدوم موافقة للفلاسفة وهم
قد يدعون بداهة استحالته ويزعمون اقامة الدلائل التنبيهية
عليها منها ما ذكره ابن سينا في التعليقات انه اذا وجد الشيء وقتا ما
ثم لم يعدم واستمر وجوده في وقت اخر وعلم ذلك او شوهد علم ان
الوجود واحد واما اذا عدم فليكن الموجود السابق ا وليكن للمعاد

الذى حدث ب وليكن الحدث الجديد ج وليكن ب كج فى الحدوث
والموضوع والزمان وغير ذلك لاتحاده الا بالعدد فلا يتميز ب عن
ج فى استحقاق ان يكون ا منسوبا اليه دون ج فان نسبة ا الى
امرين متشابهين من كل وجه الا فى النسبة التى ينظر هل يمكن
ان يختلف فيهما اولا يمكن لكنهما اذا لم يختلفا فليس ان يجعل لاحدهما
اولى من ان يجعل للاخر فان قيل انما هو اولى لب دون ج لانه
كان لب دون ج فهو نفس هذه النسبة واخذ المط فى بيان نفسه
بل يقول الخصم انما كان لج بل اذا صح مذهب من يقول ان الشئ يوجد
فينفقد من حيث هو موجود ويبقى من حيث ذاته بعينها ثم لم ينفقد
من حيث هو ذات ثم اعيد اليه الوجود امكن ان يقال بالاعادة الى
ان تبطل من وجوه اخر واذا لم يسلم ذلك ولم يجعل للمعدوم فى
حال العدم ذاتا ثابتة لم يكن احد الحادثين مستحقا لان يكون له
الوجود السابق دون الحادث الاخر بل اما ان يكون كل منهما معادا او
لا يكون ولا واحد منهما معادا واذا كان المحمولان الاثنان يوجبان
كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الاخر فان استمر
موجودا واحدا وذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد
القايم موجودا وذاتا شيئا واحدا وبحسب اعتبار المحمولين شيئين
اثنين فاذا فقد استمراره فى نفسه ذاتا واحدة بقى الاثنينية
الصرفة لا غير هذا كلامه وربما يختلج الاوهام انه اذا عدم فى الخارج

يبقى فى نفس الامر بحسب وجوده الذهنى فيحفظ وحدته بحسب ذلك
الوجود كما لو كان ثابتا فى العدم ووجه دفعه ان الموجود فى الذهن بالحقيقة
هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية واتحادها مع الوجود الخارجى
بمعنى انها بعد التجريد عينه فليست اياه مطلقا بالفعل وايض كما ان المعدوم
موجود فى الذهن كذلك المبدأ المفروض موجود فيه ايض فليس نسبة الموجود
الثانى الى المعدوم السابق الوجود اولى من نسبته الى المبدأ المفروض
فتأمل فانه دقيق وبالتأمل حقيق ومنها انه لو اعيد المعدوم لزم تخلل
العدم بين الشئ ونفسه فان الوجود سابقا ولاحقا شئ واحد واورد
عليه ان اللازم تخلل العدم بين وجودى الشئ الواحد واستحالته اول
المسئلة ولا يخفى عليك ان معنى تقدم الشئ على الشئ مطلقا عبارة عن
كون وجود الشئ الاول متقدما على وجود الشئ الثانى واعتبر ذلك بالدور
فانه يستلزم تقدم الشئ على نفسه بمعنى ان يكون وجوده مثلا متقدما
على وجود نفسه فلو اعيد المعدوم لزم تقدمه بالوجود على نفسه وكما
يحكم العقل ببطلان تقدم الشئ على نفسه تقدما ذاتيا كما يلزم فى الدور يحكم
ببطلان تقدمه على نفسه تقدما زمانيا واذا استحال اعادة المعدوم تعين
الوجه الثانى وهو ان يكون الاعادة بجميع الاجزاء المتفرقة وتاليفها كما كانت اولا
لا يقال لو ثبت استحالة اعادة المعدوم لزم بطلان الوجه الثانى ايض لان
اجزاء البدن الشخصى كبدن زيد مثلا وان لم يكن له جزء صورى لا يكون بدن
زيد الا بشرط اجتماع خاص وشكل معين فاذا تفرق اجزاؤه وانتفى الاجتماع

والشكل المعينان لم يبق بدن زيد ثم اذا اعيد فاما ان يعاد ذلك الاجتماع
والشكل بعينهما اولا وعلى الاول يلزم اعادة المعدوم وعلى الثانى لا يكون
المعاد بعينه هو البدن الاول بل مثله وح تكون تناسخا ومن ثمة قيل ما من
مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ لانا نقول انما يلزم التناسخ لو لم يكن
البدن المحشور مؤلفا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول اما اذا كان
كذلك فلا يستحيل اعادة الروح اليه وليس ذلك من التناسخ وان سمى مثل
ذلك تناسخا كان مجرد اصطلاح فان الذى دل على استحالة الدليل تعلق
نفس زيد ببدن اخر لا يكون مخلوقا من اجزاء بدنه واما تعلقه بالبدن
المؤلف من اجزائه الاصلية بعينها مع تشكلها بشكل مثل الشكل السابق فهو
الذى نعنيه بالحشر الجسمانى وكون الشكل والاجتماع بالشخص غير الشكل
والاجتماع السابق لا يقدح فى المق وهو حشر الاشخاص الانسانية باعيانها
فان زيدا مثلا شخص واحد محفوظ وحدته الشخصية من اول عمره الى اخره
بحسب العرف والشرع ولذلك يؤاخذ شرعا وعرفا بعد التبدل بما لزمه قبله
فكما لا يتوهم ان فى ذلك تناسخا لا ينبغى ان يتوهم فى هذه الصورة ايض وان كان
الشكل الثانى مخالفا للشكل الاول كما ورد فى الحديث انه يحشر المتكبرون
كامثال الذرة وان ضرس الكافر مثل احد وان اهل الجنة جرد مرد مكحلون
كامثال الذر نسخه
والحاصل ان المعاد الجسمانى عبارة عن عود النفس الى بدن هو ذلك البدن
بحسب الشرع والعرف ومثل ذلك التبدلات والمغايرات التى لا يقدح فى الوحدة
بحسب العرف والشرع ولا يقدح فى كون المحشور هو المبداء فافهم ذلك واعلم

ان المعاد الجسمانى مما يجب الاعتقاد به ويكفر منكره اما المعاد الروحانى
اعنى التذاذ النفس بعد المفارقة وتألمها باللذات والالام العقلية فلا
يتعلق التكليف باعتقاده ولا يكفر منكره ولا منع شرعيا ولا عقليا من اثباته
قال الامام فى بعض تصانيفه اما القائلون بالمعاد الروحانى والجسمانى معا
فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح
بمعرفة الله تعالى ومحبته وان سعادة الاجسام فى ادراك المحسوسات والجمع بين هاتين
السعادتين فى هذه الحيوة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه فى تجلى انوار عالم
القدس لا يمكنه ان يلتفت الى شئ من اللذات الجسمانية ومع استغراقه فى استيفاء
لا يمكن نسخه
هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت الى اللذات الروحانية وانما تعذر هذا الجمع
لا يمكن نسخه
لكون الارواح البشرية ضعيفة فى هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت
من عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية
كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة فى ان هذه الحالة هى الغاية
القصوى من مراتب السعادات قلت سياق هذا الكلام مشعر بان اثبات
الروحانى انما هو من حيث الجمع بين الشريعة والفلسفة فاثباتها ليس من المسائل
الكلامية وهذا كما ان الرئيس ابو على مع انكاره المعاد الجسمانى على ما بسطه
فى كتاب المعاد وبالغ فيه واقام الدلائل بزعمه على نفيه قال فى اول كتاب النجاة
والشفاء انه يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل الى
اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذى للبدن عند البعث
وخيراته وشروره معلومة لا تحتاج الى ان تعلم وقد بسطت الشريعة الحقة

اقول كون المعاد الجسمانى خارجا من مسائل الكلام غير مسلم
اما خروج اثبات المعاد الروحانى فانه من مسائل الكلام مسلم
فان من اثبته من اهل الشرع يستنبطه من الادلة السمعية
كما بسطه الغزالى وما ذكره الامام من اثبات جميع من الفلسفة
والشريعة انما يتم اذا كان اثباته بمجرد الادلة العقلية كما هو
وطبقة الفلسفة ولكن ليس كذلك بل مع انهم من الصوفية يستندون
فى اثباتهم الى مكاشفاتهم ووجدانهم وليس لهم النفات
الى الفلسفة ثم لا يخفى عليك ان اثباتها على وجهين احدهما
انه الروح المجرد فى حد ذاته بعد انقطاع عن تعلق
البدن المعاد او بجسم اخر من غير اعادة الاول ويعلق الى البدن
قول الغزالى والثانى ان يكون الروح جسما سماويا ويعاد الى الاول
ويورد فيه الروح وهو قول كثير من المسلمين والنصارى كذا ذكر
فى شرح الصحائف وظن ان هذا الثانى بعيد من الفلسفة الجسم
حد العدم قولهم بجسمية الروح فكيف يكون القول
بثبوتهما مطلقا جمعا بين الفلسفة والشريعة
مصلح الدين اللارى

التي اتانا بها سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم حال السعادة
والشقاوة التي بحسب البدن ومنه ما يدرك بالعقل والقياس البرهاني
وقد صدقه النبوة وهو السعادة والشقاوة الناشئان بالقياس الى
الانفس وان كان الاوهام منا تقصر عن تصورها الان وسياق هذا الكلام
مشعر بان اثباته للمعاد الجسماني ليس من حيث الحكمة بل من حيث الشريعة
فان التمسك بالدليل النقلي ليس وظايف الفلسفة فلا يتوهم ان
اثباته من المسائل الحكمية بل هو اراد ان يجمع بين الفلسفة
والشريعة وكذا المجازاة والمحاسبة لظواهر النصوص المتكثرة
المشعرة بالجزاء والحساب والحكمة في الحساب مع انه تعالى يعلم تفاصيل
اعمال العباد ان يظهر فضائل المتقين ومناقبهم وفضائح
العصاة ومثالبهم على اهل العرصات تتميما لمسرة الاولين وحسرة
الاخرين والصراط للنصوص الشايعة في الكتاب والسنة وهو جسر
ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يجوز عليه
جميع الخلايق من المؤمنين والكفار وعلى ذلك حمل قوله تعالى وان منكم
الا واردها وانكره كثير من المعتزلة منهم القاضي عبد الجبار متمسكين بانه
لا يمكن العبور على مثل ذلك فايجاده عبث ولو امكن ففيه تعذيب الانبياء
والصالحين ولا عذاب عليهم يوم القيمة ورد بان العبور عليه امر ممكن بحسب
الذات غايته انه خارق عادة والاتقياء يجوزون عليه من غير تعب ونصب فمنهم كالبرق
الخاطف ومنهم كالريح الهابة الى اخر ما ورد في الحديث والميزان حق وهو عبارة

عما يعرف به مقادير الاعمال وليس علينا البحث عن كيفيته بل نؤمن به ونفوض
كيفيته الى الله تعالى وقيل يوزن به صحايف الاعمال وقيل يجعل الحسنات
اجساما نورية والسيئات اجساما ظلمانية وعلى هذا يندفع به شبهة
المعتزلة وهي ان الاعمال اعراض وقد عدمت فلا يمكن اعادتها وعلى تقدير
اعادتها لا يمكن وزنها وعلى تقدير امكانه مقاديرها معلومة لله تعالى
فوزنها عبث ووجه الاندفاع ظ والحكمة في الوزن مثل الحكمة في الحساب
على انه ليس يجب علينا بيان وجه الحكمة فان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض
ولا يجب عليه شيء والميزان عند بعض السلف واحد له كفتان ولسان
وساقان وروى في الحديث وذكره بلفظ الجمع في قوله تعالى ونضع الموازين القسط
للاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وخلق الجنة والنار اي هما مخلوقتان
الان لقوله تعالى اعدت للمتقين واتقوا النار التي اعدت للكافرين
ولقصة ادم وحواء ولم يرد نص صريح في تعيين مكانهما والاكثرون على
ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى
عندها جنة المأوى وقوله صلى الله عليه وسلم سقف الجنة عرش الرحمن وان
النار تحت الارضين وقالت المعتزلة انهما ليستا مخلوقتين الان بل تخلقان
يوم الجزاء لانهما لو كانا موجودين فاما في عالم الافلاك او العناصر او
في عالم اخر والكل باطل اما الاول فلانه ورد في التنزيل ان عرض
الجنة كعرض السموات والارض فكيف يوجد الجنة والنار معا فيهما
واما الثالث فلانه يستلزم الخلاء بينهما والجواب منع امتناع

الخلاء وعلى تقدير التسليم يمكن ان يكون الفرجة مملوة بجسم
اخر ملت اذا كانت الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش كما
هو ظ الحديث يكون عرضها كعرض السموات والارض من غير
اشكال وقد يستدل المعتزلة على مذهبهم بان افعال الله تعالى
لا تخ عن حكم ومصالح والحكمة في خلق الجنة والنار المجازاة
بالثواب والعقاب وذلك غير واقع قبل القيمة اجماعا من المسلمين
فلا فائدة في خلقهما الآن فيكون ممتنعا والجواب انه لا يجب عليه تعالى رعاية
المصلحة والحكمة عندنا ولئن سلمنا فلا نم انحصار الفائدة في المجازاة
ولئن سلم فلا نم انه غير واقع قبل القيمة اذ قد ورد في الحديث انه يفتح
للمؤمنين في قبره باب الى الجنة وللكافرين باب الى النار وان المؤمن
يصل اليه من روح الجنة والكافر يصل اليه المكروه من النار ويخلد اهل
الجنة في الجنة واما الكافر فيخلد في النار مطلقا وقال الجاحظ وعبد الله
العنبري ان دوام العذاب انما هو في حق الكافر المعاند دون المبالغ
في الاجتهاد الساعي بقدر وسعه وان لم يهتد اليه اذ لا تقصير منه ولا
يكلف الله نفسا الا وسعها وفي المنقذ للامام حجة الاسلام كلام
يقرب منه بعض القرب والجمهور يستدلون بظواهر الكتاب والسنة
والاجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين على ان الكفار كلهم مخلدون
في النار وعلى ان المؤمنين كلهم مخلدون في الجنة بعد ان يعذب عصاتهم
بقدر المعصية او يعفى عنهم واما الاطفال فالجمهور على ان اطفال

المشركين

المشركين في النار لما روي ان خديجة رضي الله عنها سألت النبي عليه
السلام عن اطفالها الذين ماتوا في الجاهلية فقال هم في النار وقيل
من علم الله تعالى منه الايمان والطاعة على تقدير بلوغه ففي الجنة ومن
علم منه الكفر والعصيان ففي النار وقال النووي في شرح صحيح المسلم
الصحيح ان اطفال المشركين من اهل الجنة وقالت المعتزلة انهم لا يعذبون
بل هم خدم اهل الجنة لقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا تجزون الا
ما كنتم تعملون قلت وهذا الدليل لا يدل على كونهم خدم اهل الجنة فلا بد
لهم من دليل اخر ولا يخلد المسلم صاحب الكبيرة في النار وان مات بلا توبة
خلافا للمعتزلة والخوارج بل يخرج اخرا الى الجنة تفضلا لا وجوبا والدليل
على عدم خلودهم قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايمان خير
ورؤيته لا يكون قبل دخول النار اجماعا فيكون بعد خروجه فلا يكون
مخلدا فيها وقوله صلى الله عليه وسلم من قال لا اله الا الله دخل الجنة
والايات المشعرة بخلود صاحب الكبيرة محمولة على المكث الطويل
جمعا بين الايات فان الخلود حقيقة في المكث الطويل اعم من ان يكون
مع الدوام او لا وقالت المعتزلة ان صاحب الكبيرة ان لم يتب ليس مؤمنا
ولا كافرا وقالت الخوارج انه بل مرتكب الذنب مطلقا صغيرة او كبيرة
كافر واختلف العلماء في تعريف الكبيرة فقيل ما فيه حد وهو قاصر
وقيل ما قرن به حد او لعن او وعيد بنص كتاب او سنة او علم ان مفسدته
كمفسدة ما قرن به احد الثلثة او اكثر منه او اشعر بتهاون

المرتكب بالدين اشعارا مثل اشعار اصغر الكبائر كما لو قتل رجلا يعتقد
انه معصوم الدم فظهر انه يستحق دمه او وطئ زوجته وهو يظنها
اجنبية قال الرؤيانى من اصحاب الشافعى رض الكبائر هذه الامور قتل
النفس بغير الحق والزنا واللواطة وشرب الخمر والسرقة واخذ المال غصبا و
القذف وشرب كل مسكر يلحق بشرب الخمر وشرط فى الغصب ان يبلغ دينارا وضم
اليها شهادة الزور واكل الربوا والافطار فى نهار رمضان بلا عذر واليمين
الفاجرة وقطع الرحم وعقوق الوالدين والفرار يوم الزحف واكل مال
اليتيم والخيانة فى الكيل والوزن وتقديم الصلوة على وقتها وتاخيرها عن وقتها بلا عذر
وضرب المؤمن بغير الحق والكذب على النبى صلى الله عليه وسلم عمدا وسب الصحابة
وكتمان الشهادة بلا عذر واخذ الرشوة والقيادة بين الرجال والنساء
والسعاية عند السلطان ومنع الزكوة وترك الامر بالمعروف والنهى عن
المنكر مع القدرة ونسيان القرءان بعد تعلمه واحراق الحيوان بالنار
وامتناع المرأة من زوجها بلا سبب واليأس من رحمة الله تعا
والامن من مكره واهانة اهل العلم وحملة القران والظهار واكل
لحم الخنزير وفى وجه تاخير صلوة واحدة الى ان يخرج من وقتها ليس
بكبيرة وانما يرد الشهادة به لو اعتاده والعفو عن الصغاير والكباير
بلا توبة والمراد بالعفو ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المؤاخذة
جائز لقوله تعا ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
وليس المراد بعد التوبة لان الكفر بعد التوبة ايض كذلك فيلزم تساوى ما نفى

عنه الغفران وما اثبت له والشفاعة لدفع العذاب ورفع الدرجات
حق لمن اذن له الرحمن من الانبياء والمؤمنين بعضهم لبعض لقوله تعا
يومئذ لا تنفع الشفاعة الا من اذن له الرحمن ورضى له قولا وقوله تعا
من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه وعند المعتزلة لما لم يجز العفو عن الكبائر
بدون التوبة لم يجز الشفاعة له واما الصغاير فمعفو عنها عندهم قبل التوبة
وبعدها فالشفاعة عندهم لرفع الدرجات وشفاعة رسول الله صلى
الله عليه وسلم ثابتة لاهل الكبائر من امته لقوله صلى الله عليه وسلم شفاعتى
لاهل الكباير من امتى وهو حديث صحيح وبذلك يبطل مذهب المعتزلة
فى انكارهم الشفاعة فى الكباير مستدلين بقوله تعا واتقوا يوما لا تجزى نفس عن
نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة واجيب عنه بمنع دلالته على العموم فى الاشخاص
والاحوال ولئن سلم يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة وهو مشفع
فيهم اى مقبول الشفاعة قيل هو صلى الله عليه وسلم مشفع فى جميع الجن
والانس الان شفاعته فى الكفار لتعجيل فصل القضاء فيخفف عنهم
اهوال يوم القيمة وللمؤمنين بالعفو ورفع الدرجات فشفاعته
عليه السلام عامة كما قال تعا وما ارسلناك الا رحمة للعالمين ولا يرد مطلوبه
لقوله تعا ولسوف يعطيك ربك فترضى ولما ورد فى الحديث ان الله تعا يقول
اشفع تشفع وسل تعط وهو صلى الله عليه وسلم لا يرضى الا باخراج من
كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان من النار هذا هو الشفاعة الكبرى الذى خص
بعض العلماء المقام المحمود به وعذاب القبر للمؤمن الفاسق وللكافر حق لقوله تعا

النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون
اشد العذاب وقوله تعالى على سبيل الحكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين
والمراد بالاماتتين والاحيائين الاماتة الاولى ثم الاحياء في القبر ثم الاماتة
فيه ايضا بعد سؤال منكر ونكير ثم الاحياء للحشر ولقوله عليه السلام
ان احدكم اذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشي ان كان
من اهل الجنة فمن الجنة وان كان من اهل النار فمن النار فيقال
هذا مقعدك حتى يبعثك الله يوم القيمة وقوله صلى الله عليه وسلم
استنزهوا عن البول نسخة
استفرغوا من البول فان عامة عذاب القبر منه وقوله عليه السلام
القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران ونقل العلامة
التفتازاني عن السيد ابي شجاع ان الصبيان يسألون وكذلك الانبياء
عليهم السلام وقيل ان الانبياء لا يسألون لان السؤال على ما ورد
في الحديث عن ربه وعن دينه وعن نبيه ولا يعقل السؤال عن النبي عن نفس
النبي وانت خبير بانه لا يدل على عدم السؤال مطلقا بل عدم السؤال
عن نبيه فقط وذلك ايضا في النبي الذي لا يكون على ملة نبي اخر
واختلف الناس في عذاب القبر فانكره قوم بالكلية واثبته اخرون
ثم اختلف هؤلاء فمنهم من اثبت التعذيب وانكر الاحياء وهو خلاف
العقل وبعضهم لم يثبت التعذيب بالفعل بل قال يجمع الالام في جسده
فاذا حشر احس بها دفعة وهذا انكار لعذاب القبر بالحقيقة ومنهم من
قال باحيائه لكن من غير اعادة الروح ومنهم من قال بالاحياء واعادة

الروح معا ولا يلزم ان يرى اثر الحيوة فيه حتى ان المأكول في بطن
الحيوانات يحيى ويسأل وينعم ويعذب ولا ينبغي ان ينكر لان من اخفى
النار في الشجر الاخضر قادر على اخفاء العذاب والتنعيم قال الامام الغزالي في
الاحياء اعلم ان لك ثلث مقامات في التصديق بامثال هذا احدها وهو
الاظهر والاصح والاسلم ان تصدق بان الحية مثلا موجودة تلدغ
الميت ولكنا لا نشاهد ذلك فان ذلك العين لا تصلح لمشاهدة تلك الامور
الملكوتية وكل ما يتعلق بالاخرة فهو من عالم الملكوت اما ترى ان الصحابة كيف
كانوا يؤمنون بنزول جبرئيل وما كانوا يشاهدونه ويؤمنون بانه صلى
الله عليه وسلم يشاهده فان كنت لا تؤمن بهذا فتصحيح الايمان بالملئكة والوحي اهم
عليك وان امنت به وجوزت ان يشاهد هم النبي صلى الله عليه وسلم ما لا تشاهده
الامة فكيف لا يجوز هذا في الميت المقام الثاني ان يتذكر امر النائم فانه
يرى في نومه حية تلدغه وهو يتألم بذلك حتى تراه في نومه يصيح ويعرق
جبينه وقد ينزعج من مكانه كل ذلك يدركه من نفسه ويتأذى كما يتأذى
اليقظان وهو يشاهد وانت ترى ظاهره ساكنا ولا ترى حواليه حية والحية
موجودة في حقه والعذاب حاصل لكنه في حقك غير مشاهد واذا كانت
العذاب الم اللدغ فلا فرق بين حية تتخيل او تشاهد المقام الثالث
انا نعلم ان الحية بنفسها لا تولم بل الذي يلقاك منها هو السم ثم السم ليس هو
الالم بل عذابك في الاثر الذي يحصل فيك من السم فلو حصل مثل ذلك
الاثر من غير سم لكان ذلك العذاب قد توفر وكان لا يمكن تعريف ذلك

النوع من العذاب الا بان يضاف الى السبب الذي يفضي اليه في العادة
والصفات المهلكات تنقلب موذيات ومولمات في النفس عند الموت فيكون
الامها كالام لدغ الحيات من غير وجود الحيات فان قلت ما الصحيح من
هذه المقامات الثلث فاعلم ان من الناس من لم يثبت الا الاول وانكر ما بعده
ومنهم من انكر الاول واثبت الثاني ومنهم من لم يثبت الا الثالث وانما الحق الذي
انكشف لنا بطريق الاستبصار ان كل ذلك في حيز الامكان وان من ينكر ذلك
فهو لضيق حوصلته وجهله باتساع قدرة الله تعالى وعجايب تدبيره ينكر من
افعاله تعالى ما لم يانس به ولم يالفه وذلك جهل وقصور بل هذه الطرق الثلثة
في التعذيب ممكن والتصديق بها واجب ورب عبد يعاقب بنوع واحد من
هذه الانواع ورب عبد يجتمع عليه الانواع الثلثة هذا هو الحق فصدق به
وسؤال منكر ونكير حق لقوله عليه السلام اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان
ازرقان يقال لاحدهما منكر وللاخر نكير فيقولان ما كنت تقول في هذا الرجل
فان كان مؤمنا فيقول هو عبد الله ورسوله اشهد ان لا اله الا الله واشهد
ان محمدا عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسح له في قبره
سبعون ذراعا في سبعين ذراعا ثم ينور له فيه ثم يقال له نم فيقول ارجع الى
اهلي فاخبرهم فيقولان نم كنوم العروس الذي لا يوقظه الا احب اهله اليه
حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك وان كان منافقا فيقول سمعت الناس
يقولون قولا فقلت مثله لا ادري فيقولان قد كنا نعلم انك تقول ذلك
فيقال للارض التئمي عليه فتلتئم عليه فتختلف اضلاعه فلا يزال فيها معذبا

حتى

حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك وانكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية الملكين
منكرا ونكيرا وقالوا المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل
والنكير انما هو تقريع الملكين وهو خلاف ظاهر الحديث والاحاديث الصحاح
الدالة على عذاب القبر وتنعيمه وسؤال الملكين اكثر من ان يحصى بحيث بلغ
القدر المشترك منها حد التواتر وان كان كل واحد منها خبر الاحاد واتفق عليه
السلف الصالح قبل ظهور المخالفين وانكره مطلقا ضرار بن عمرو وبشر بن
المريسي واكثر متاخري المعتزلة وبعض الروافض متمسكين بان الميت جماد فلا
يعذب وما سبق حجة عليهم ومن تامل في عجايب الملك والملكوت وغرايب
صنعه تعالى لم يستنكف عن قبول امثال هذا فان للنفس نشات وهي في كل
نشاة تشاهد صورا تقتضيها تلك النشاة فكما انا نشاهد في المنام
صورا لا نشاهدها في اليقظة كذلك نشاهد في حال الانخلاع عن البدن
امورا لم نكن نشاهدها في الحيوة والى ذلك يشير قول من قال الناس نيام
فاذا ماتوا انتبهوا وبعثة الرسل جمع رسول وهو من ارسله الله تعالى الى الخلق
ليدعوهم اليه بالاوامر والنواهي الشرعية بالمعجزات جمع معجزة وهي امر يظهر
بخلاف العادة على يد من يدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يدل على
صدقه ولا يمكنهم معارضته ولها سبع شروط الاول ١ ان يكون فعل الله تعالى او ما
يقوم مقامه من التروك والثاني ٢ ان يكون خارقا للعادة والثالث ٣ ان يتعذر معارضته
والرابع ٤ ان يكون مقرونا بالتحدي ولا يشترط التصريح بالدعوى بل يكفي قراين
الاحوال والخامس ٥ ان يكون موافقا للدعوى والسادس ٦ ان لا يكون ما اظهره مكذبا له فلو نطق

الضب فقال انه كاذب لم يعلم صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه عجلة وان يحيى
الميت فيكذبه فان الصحيح انه لم يخرج عن المعجزة لان الاحياء معجزة وهو غير مكذب
انما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه وهو بعد الاحياء مختار في تصديقه وتكذيبه
فلا يقدح تكذيبه ٧ ان لا يكون المعجزة متقدما على الدعوى بل مقارنا لها او
متاخرا بزمان يسير معتاد مثله والخوارق المتقدمة على دعوى النبوة كرامات
من لدن ادم عليه السلام الى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم حق اما نبوة ادم فبالايات
الدالة على انه امر ونهي مع القطع بانه لم يكن في زمانه نبي اخر فهو بالوحي لا غير وكذا
السنة والاجماع فانكار نبوته على ما نقل عن بعض البراهمة كفر واعلم ان
السمنية واكثر البراهمة ينكرون النبوة مطلقا وبعض البراهمة قالوا بنبوة
ادم فقط والصابئة بنبوة شيث وادريس فقط وبعض اليهود بانكار غير
موسى عليه السلام على ما يعلم من تضاعيف كلمات بعض من شاهدنا منهم وجمهور
اليهود والمجوس والنصارى ينكرون نبوة نبينا محمد سيد المرسلين صلى الله عليه
وسلم وبعض النصارى وبعض اليهود ينكرون رسالته الى غير العرب وهو خلاف
النص قال الله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وما ارسلناك
الا كافة للناس وما قيل ان الاحتياج الى النبي كان مختصا بالعرب لفشو
الشرك فيهم دون اهل الكتاب فاسد فانهم لاختلال دينهم بالنسخ والتحريف
كانوا في ضلال مبين ومحمد صلى الله عليه وسلم خاتم الانبياء اما نبوته فلانه
ادعى النبوة واظهر الخوارق وكلاهما بلغ حد التواتر على ان القرآن
الكريم الذي اوحي اليه موجود محفوظ وقد دعي المخالفين مرارا عديدة

الى

الى معارضته باتيان اقصر سورة من مثله فلم يقدروا عليه وعدلوا عن
المعارضة بالحروف الى المضاربة والمقارعة بالسيوف ولم يأت من زمانه صلى الله عليه وسلم
الى هذا الزمان احد بمثله ولا بما يدانيه فسواء كان اعجازه لاسلوبه البديع والنظم اللطيف
العجيب المخالف لما عليه فصحاء العرب في كلامهم في المطالع والمقاطع كما ذهب
اليه بعض المتكلمين او لكونه في الدرجة العليا من البلاغة والفصاحة بحيث لا يقدر
البشر على مثله كما ذهب اليه الجمهور او لمجموع الامرين كما قاله القاضي او لصرف الله تعالى
اياهم عن المعارضة مع القدرة كما ذهب اليه النظام وان كان من سخيف الكلام
او صرفهم بان سلبهم العلوم التي يحتاج اليها في المعارضة يثبت نبوته صلى الله عليه وسلم على
ان المعجزات المغايرة للقرآن وان لم يتواتر فالقدر المشترك بينها كشجاعة علي رضي
الله عنه وسخاوة حاتم وهو كاف في اثبات المطلوب وسيرته المطهرة واحواله قبل
النبوة وبعدها وخلقه العظيم وبيانه للمعارف الالهية والدقائق الحكمية التي يعجز عنها
افاضل الحكماء مع انه نشأ بين قوم غلب فيهم الجاهلية ولم يمارس الخط والتعليم والتاديب
الى غير ذلك من شمائله الكريمة التي تبهر الالباب هي اقوى دليل على نبوته صلى
الله عليه وسلم وبارك وكرم واما كونه خاتم الانبياء ولا نبي بعده فلقوله تعالى ولكن رسول
الله وخاتم النبيين ولقوله صلى الله عليه وسلم لعلي رضي انت مني بمنزلة هرون من موسى
الا انه لا نبي بعدي وقال اهل البصائر لما كان فائدة الشرع دعوة الخلق
الى الحق وارشادهم الى مصالح المعاش والمعاد واعلامهم الامور التي يعجز عنها عقولهم وتقرير
الحجج القاطعة وازاحة الشبه الباطلة وقد تكفلت هذه الشريعة الغراء جميع هذه
الامور على الوجه الاتم الاكمل بحيث لا يتصور عليه مزيد كما يفصح عنه قوله تعالى

اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا فلم يبق بعده
حاجة للخلق الى بعث نبي فلذلك ختم به النبوة واما نزول عيسى عليه السلام
ومتابعته لشريعته فهو مما يؤكد كونه خاتم النبيين والانبياء عليهم السلام معصومون
من الكفر قبل الوحي وبعده ومن الكبائر عمدا والعصمة عندنا ان لا يخلق
الله فيهم ذنبا وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور واجمع اهل الملل
والشرايع كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة على
صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى وفي جواز صدوره فيما
ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاكثرون وجوزه القاضي ابو بكر
واما سائر الذنوب فان كانت كبيرة فهم معصومون عن تعمدها واما عن صدورها
سهوا او على سبيل الخطأ في التاويل فقال المص في المواقف انه جوزه الاكثرون
وقال العلامة الشريف المختار خلافه وعن الصغاير المشعرة بالخسة كسرقة
لقمة عمدا وسهوا خلافا للجاحظ وبعض المعتزلة فانهم يجوزونه سهوا
بشرط ان ينبهوا عليه ومن الصغاير الغير المشعرة عمدا ايضا كما ذكره
العلامة التفتازاني في شرح المقاصد لكن قال في شرح العقايد واما الصغاير
فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل
على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه
فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحي واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة ومنع
الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية
اذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء عليهم السلام مما كان يشعر بمعصية ما كان منقولا بطريق التواتر

فما كان منقولا بطريق الآحاد فمردود [illegible]

فمصروف

فمصروف من ظاهره ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة
قلت هذا كلامه ولا يخفى ما بين اوله واخره من التنافر واختير في المواقف وشرحه
انهم في زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا اي سهوا وعمدا وعن الصغائر
عمدا هذا والمحققون من المحدثين والسلف الصالح على عصمتهم من الصغاير عمدا
ومن الكباير مطلقا بعد البعثة وما يشعر بصدور المعصية عنهم محمول على ترك
الاولى فان حسنات الابرار سيئات المقربين وهم افضل من الملئكة العلوية عند
اكثر الاشاعرة ومن الملائكة السفلية بالاتفاق وعامة البشر من المؤمنين ايضا
افضل من عامة الملئكة وعند المعتزلة وابي عبد الله الحليمي والقاضي ابي بكر منا
الملئكة افضل والمراد بالافضل اكثر ثوابا وذلك لان عبادة الملئكة فطرية
لا مزاحم لهم عنها بخلاف عبادة البشر فان لهم مزاحمات فيكون عبادتهم اشق
وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم افضل العبادات احمزها اي اشقها قلت وعلى هذا يندفع
ما يتوهم من ان اساءة الادب مع الملك كفر ومع احاد المؤمنين ليس بكفر فيكون الملك
افضل لان ذلك انما يدل على ان الملك اشرف بسبب كثرة مناسبته مع المبداء في
النزاهة وقلة الوسائط لا على انه افضل بمعنى كونه اكثر ثوابا واهل بيعة الرضوان
وهم الذين قال تعالى فيهم لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة
الاية واهل غزوة بدر وهم الذين حاربوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بقرب
قليب بدر وكانوا ثلثماية وثلثة عشر شخصا والكفار تسعماية وخمسين وقد تعاضدت
الاحاديث الصحيحة في شانهم انهم من اهل الجنة وقد عدهم الامام البخاري رضي
جامعه الصحيح وقد سمعنا من مشايخ الحديث ان الدعاء عند ذكرهم في البخاري

مستجاب وقد جرب ذلك وكذا فاطمة وخديجة والحسن والحسين وعائشة
وسائر ازواج النبي صلى الله عليه وسلم وكرامات الاولياء حق وهي امور خارقة
للعادة يظهر على يد المؤمن المتقي العارف بالله وصفاته المتوجه بكليته قلبه الى
جناب قدسه غير مقرون بدعوى النبوة وبذلك تمتاز عن المعجزة وبالصفات
المذكورة للمؤمن عن الاستدراج كما يقع لبعض الفساق والظلمة بل الكفرة
احيانا استدراجا لهم وزيادة في غيهم حتى يأتيهم امر الله وهم غافلون كما قال
تعالى فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم ابواب كل شيء حتى اذا فرحوا بما اوتوا
اخذناهم بغتة فاذاهم مبلسون فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله
رب العالمين وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا رأيت الله يعطي
العبد ما يحب وهو مقيم على معصيته فانما ذلك استدراج ثم تلا فلما نسوا ما ذكروا
به الاية وعن المعونة وهي ما يظهر من عوام المسلمين عند اضطرارهم تخلصا
لهم من المحن والبلايا والاستاد ابو اسحق منا والمعتزلة ينكرون كرامات
الاولياء اذ يشتبه بالمعجزة ورد بانها تمتاز عنها بعدم مقارنة التحدي
وبانها يكون معجزة للنبي عليه السلام وكرامة للولي الذي ظهرت على يديه والدليل
على حقيتها قصة مريم واصف بن برخيا وما تواتر عن غيرهما من اولياء امة نبينا
محمد صلى الله عليه وسلم بحيث لا يستطيع العاقل انكاره وقلما يكون لما يشاهد
بعضها او يتواتر لديه بحيث يمتنع عنده تواطؤ المخبرين على الكذب يكرم الله
بها من يشاء ويختص برحمته من يريد فيه اشعار بوجه تسميتها بالكرامات
ولو قال يكرم الله بها من يريد ويختص برحمته من يشاء لكان اوفق لنظم القرآن

واعلم

واعلم ان مسئلة الامامة ليست من الاصول التي تجب على كل مكلف
معرفتها عند اهل السنة والجماعة لكن لما جعلها الشيعة من الاصول
وزعموا فيها امورا مخالفة لمذهب الجمهور جرت عادة المتكلمين بايرادها
في ذيل النبوات حفظا لعقائد عامة المسلمين عن الخطأ والخلل وصونا لهم عن
الوقوع في مهاوي الزلل كما قال المص والامام الحق بعد النبي صلى الله عليه وسلم
ابو بكر الصديق رضي الله لقبه النبي بذلك واسمه عبد الله بن ابي قحافة
ثبت امامته بالاجماع وان توقف فيه بعضهم اولا فان الصحابة رض قد
اجتمعوا يوم وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة
فقال الانصار للمهاجرين منا امير ومنكم امير فقال لهم ابو بكر رض منا الامراء
ومنكم الوزراء واحتج عليهم بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش
فاستقر رأي الصحابة رض بعد المشاورة والمراجعة على خلافة ابي بكر رض
واجمعوا على ذلك وبايعوه وبايعه بعد ذلك علي كرم الله وجهه على رؤس
الاشهاد ولقب بخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد توقف منه فصار
امامته مجمعا عليه غير مدافع ولم ينص رسول الله صلى الله عليه وسلم على احد
خلافا للبكرية فانهم زعموا النص على ابي بكر رضي الله عنه والشيعة فانهم
يزعمون النص على علي رضي الله عنه اما نصا جليا واما نصا خفيا والحق
عند الجمهور نفيهما ثم عمر الفاروق رضي الله عنه الفارق بين الحق والباطل
برأيه الصائب ثبت امامته بنص الامام والاجماع فان ابا بكر رض بعد
ما انقضت عن خلافته سنتان واربعة اشهر او ستة اشهر مرض

فلما ايس من حيوته دعى عثمان واملى عليه كتاب العهد بعمر رضى الله عنه
فقال اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا عهد ابو بكر بن ابى قحافة فى اخر
عهده بالدنيا خارجا عنها واول عهده بالاخرة داخلا فيها حين
يؤمن الكافر ويوقن الفاجر انى استخلف عمر بن الخطاب فان عدل فذلك
ظنى به ورأيى فيه وان جار فلكل امرئ ما اكتسب والخير اردت ولا اعلم الغيب وسيعلم
الذين ظلموا اى منقلب ينقلبون فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس
وامرهم ان يبايعوا لمن فى الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلى رضى الله عنه فقال
بايعنا لمن فيها وان كان عمر رض فوقع الاتفاق على خلافته فقام عشر سنين
بامر الخلافة والامامة واقامها على نهج العدل والاستقامة واستشهد فى
ذى الحجة سنة ثلث وعشرين من الهجرة على يد ابى لؤلؤ غلام المغيرة بن شعبة
وحين استشعر موته فقال ما اجد احدا احق بهذا الامر من الذين توفى رسول الله
صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض فسمى عثمان وعليا والزبير وطلحة وعبد الرحمن
بن عوف وسعد بن ابى وقاص وجعل الامر شورى بينهم فاجتمعوا بعد
دفن عمر وفوض الامر خمستهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار
عثمان وبايعه بمحضر من الصحابة جميعهم فبايعوه وانقادوا له وصلوا معه الجمع والاعياد
فصار ذلك اجماعا ثم عثمان ذو النورين رضى الله عنه سمى به لان النبى صلى الله
عليه وسلم زوجه رقية بنته فلما ماتت زوجه ام كلثوم بنتا اخرى له عليه السلام
فلما ماتت قال لو كان عندى ثالثة لزوجتكها ثم على المرتضى رضى الله عنه
الذى ارتضاه الله ورسوله فى امر الدين والدنيا ومناقبه اكثر من ان يحصى
فى امر الدنيا والدين صح

واوفر

واوفر من ان يستقصى لما استشهد عثمان رض اجمع كبار المهاجرين
والانصار بعد ثلثة ايام او خمسة من موت عثمان رض على على رض والتمسوا
منه قبول الخلافة فقبل بعد المدافعة الطويلة والامتناع كثير فبايعوه فصار
خلافته اجماعا من اهل الحل والعقد فقام بامر الخلافة ست سنين واستشهد
على رأس الثلثين من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فتم نصاب الخلافة
على ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدى ثلثون سنة ثم يصير
ملكا عضوضا وقيل ان الثلثين انما تم بخلافة امير المؤمنين حسن بن على رضى
الله عنهما ستة اشهر بعد وفات امير المؤمنين على كرم الله وجهه والمراد من
الخلافة الكاملة وهى الخلافة الحقيقية فلا ينافى ذلك تسمية الائمة من اهل الخلافة فيهم
الحل والعقد من بعدهم خليفة ولا ما ذكر الفقهاء من انه يجوز اطلاق
خليفة رسول الله على السلطان والافضلية بهذا الترتيب اى بترتيب
الخلافة عند الجمهور ونقل عن مالك التوقف بين عثمان وعلى رض وقال
امام الحرمين الغالب على الظن ان ابا بكر رض افضل ثم عمر رض ثم
يتعارض الظنون فى عثمان وعلى رض وعن ابى بكر بن خزيمة تفضيل
على على عثمان رض ومعنى الافضلية اى المعنى المراد ههنا انه اكثر ثوابا
عند الله تعالى بما كسب من خير لا انه اعلم واشرف نسبا وما اشبه ذلك فان
صيغة افضل موضوعة للزيادة فى معنى المصدر بوجه ما اعم من ان يكون
من جميع الوجوه او بجميع صفات الفضائل من حيث المجموع والذى وقع
الخلاف فيه ههنا هو الرجحان بهذا الوجه اعنى من حيث الثواب لا الرجحان

من الوجوه الاخر فلا ينافي ذلك رجحان الغير في احاد الفضايل الاخر
ولا في مجموع الفضائل من حيث المجموع وتمام تفصيله في الحواشي الجديدة لنا
على الشرح الجديد للتجريد والكفر عدم الايمان والايمان في اللغة التصديق
لقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا اي مصدق لنا وفي الشرع هو التصديق بما
علم مجيء النبي صلى الله عليه وسلم به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا
واجمالا فيما علم اجمالا هذا هو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري واتباعه
والتلفظ بكلمتي الشهادة مع القدرة عليه شرط فمن اخل به فهو كافر مخلد
في النار ولا ينفعه المعرفة القلبية من غير اذعان وقبول فان من الكفار
من كان يعرف الحق يقينا وكان انكاره عنادا واستكبارا كما قال الله تعالى
وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا والدليل على خروج التلفظ بكلمتي
الشهادة عن الايمان قوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقوله تعالى ولما
يدخل الايمان في قلوبكم وقوله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان وقوله صلى الله عليه وسلم
اللهم ثبت قلبي على دينك حيث نسب فيها وفي نظائرها الغير المحصورة الايمان
الى القلب فدل ذلك على انه فعل القلب وهو التصديق والعمل خارج عنه
لمجيئه مقرونا بالايمان معطوفا عليه في عدة مواضع من الكتاب كقوله
تعالى الذين امنوا وعملوا الصالحات فان الجزء لا يعطف على كله فلا يقال
جاء القوم وافرادهم ولا عندي العشرة واحادها وتفصيل المقام
ان فيها اربع احتمالات الاول ان يجعل الاعمال جزء من حقيقة الايمان
داخلة في قوامه حقيقة حتى يلزم من عدمها عدمه وهو مذهب المعتزلة
[margin: وحقيقته نسخة]

والثاني

والثاني ان يكون اجزاء عرفية للايمان فلا يلزم من عدمها
عدمه كما يعد في العرف الشعر والظفر واليد والرجل جزء لزيد مثلا
ومع ذلك لا يقال انعدم زيد بانعدام احد هذه الامور وكالاغصان [margin: اجزاء الشجرة نسخة]
للشجر يعد جزء منها ولا يقال انعدم بانعدامها وهذا مذهب
السلف كما ورد في الحديث الصحيح الايمان بضع وسبعون شعبة
اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق
فكان لفظ الايمان عندهم موضوعا للقدر المشترك بين التصديق ... [margin: بين التصديق وبين مجموع التصديق بر نسخة]
وبينه وبين الاعمال فيكون اطلاقه على التصديق فقط وعلى مجموع ... [margin: بين التصديق وبين الاعمال بر نسخة]
التصديق والاعمال حقيقة كما ان المعتبر في الشجرة المعينة بحسب
العرف القدر المشترك بين ساقها ومجموع ساقها مع الشعب
والاوراق فلا يطلق الانعدام عليها ما بقي الساق وقس عليه
الانسان المعين كزيد فالتصديق بمنزلة اصل الشجرة والاعمال
بمنزلة فروعها واغصانها فما دام الاصل باقيا يكون الايمان
باقيا وان انعدم شعبها كما تقدم تمثيله بالشجرة الثالث
ان يجعل الاعمال اثارا خارجة عن الايمان مسببة له ويطلق
عليها لفظ الايمان مجازا والمخالفة بينه وبين الاحتمال الثاني
الا ان يكون اطلاق اللفظ عليها حقيقة او مجازا وهو بحث
لفظي الرابع ان يكون الاعمال خارجة عنه بالكلية ومن القائلين
بهذا الاحتمال من يقول لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع

[margin, vertical: [illegible]]

الكفر طاعة وهو مذهب بعض الخوارج واعلم ان الاسلام هو
الانقياد الظاهر وهو التلفظ بالشهادتين والاقرار بما يترتب
عليها والاسلام الكامل الصحيح لا يكون الا مع الايمان والاتيان
بالشهادتين والصلوة والزكوة والصوم والحج وقد ينفك الاسلام
الظاهر عن الايمان كما قال الله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن
قولوا اسلمنا ويصح ان يكون الشخص مسلما في ظاهر الشرع ولا يكون مومنا
في الحقيقة واما الاسلام الحقيقي المقبول عند الله تعالى لا ينفك
عن الايمان الحقيقي بخلاف العكس كما في المؤمن المصدق بقلبه
التارك للاعمال واعلم انه لو فسر التصديق المعتبر في الايمان بما هو
احد قسمي العلم فلا بد من اعتبار قيد اخر ليخرج الكفر العنادي كما مر
اليه الاشارة وقد عبر عنه بعض المتأخرين بالتسليم والانقياد وجعله
ركنا في الايمان والاقرب ان يفسر التصديق بالتسليم الباطني والانقياد
القلبي ويقرب منه ما قيل ان التصديق ان تنسب باختيارك الصدق
الى احد وهو يحوم حول ذلك وان لم يصب الحز ولا يكفر احد من
اهل القبلة وهم الذين اعتقدوا بقلبهم دين الاسلام اعتقادا
جازما خاليا عن الشكوك ونطقوا بالشهادتين فان من اقتصر
على احدهما لم يكن من اهل القبلة الا اذا عجز عن النطق لخلل في
لسانه او لعدم التمكن منه بوجه من الوجوه الا بما فيه اى بما يعلم منه
نفي الصانع القادر المختار ذكره بعد القادر لان الاختيار

الذى

الذى اثبته الفلاسفة ليس اختيارا عندنا فالمراد به الاختيار
بالمعنى الذى اثبته المتكلمون اعني صحة الفعل والترك فلا يغني القادر عنه
فان القادر قد يضطر الى الفعل فيفعله بقدرته وليس مختارا بهذا
المعنى العليم فعلا كان او قولا او بما فيه شرك اما في وجوب الوجود
او في الخالقية كالقائلين بالنور والظلمة الذين يجعلون النور فاعل
الخير والظلمة فاعل الشر واما المعتزلة فالمختار انهم لا يكفرون وقد
سئل الامام ابو القاسم الانصاري وهو من افاضل تلامذة امام الحرمين
تكفيرهم فقال لا يجوز لانهم نزهوه عما يشبه الظلم والقبح ولا يليق بالحكمة
وسئل عن اهل الجبر فقال لا يجوز تكفيرهم لانهم عظموه حتى لا يكون للغير
قدرة وتاثير وايجاد فالكل متفقون على انه تعالى منزه عن سمات النقص والزوال
واما في الجحودية كعبدة الاصنام والكواكب والنار او انكار النبوة او انكار
ما علم مجئ محمد صلى الله عليه وسلم به ضرورة او انكار امر مجمع عليه قطعا
مثال الاول الذين ينكرون النبوة مطلقا كالبراهمة وبعض الملاحدة ومثال
الثاني المنكرون للمعاد الجسماني كما سبق ومثال الثالث المنكرون لحرمة
الخمر ولحل التختم للرجال بالفضة واستحلال المحرمات ولا بد من التقييد
بكون تحريمه مجمعا عليه وان يكون حرمته من ضروريات الدين وح يدخل
فيما تقدم وبدون القيد الاول لا يثبت التكفير اصلا وبدون القيد الثاني
ان كان الاجماع مستندا الى الظن لا يثبت ايض وكذا ان كان مستندا الى
دليل قطعي ولم يكن مشتهرا بحيث يكون من ضروريات الدين قلت ومع هذه

كالاركان الخمسة للاسلام وهي شهادة ان لا اله الا الله
وان محمدا عبده ورسوله واقام الصلوة
وايتاء الزكوة وحج البيت
نسخه

المنخل نسخة

القيود يدخل فيما تقدم وقد ذكر الامام حجة الاسلام في كتابه المنخل
من تعليق الجدل انه قد ثبت الخلاف في كون الاجماع حجة ولا يكفر منكره
فمنكر المجمع عليه اذا لم يكن من ضروريات الدين لا يكفر قلت ولا يبعد ان يقال
انه اذا علم انه مجمع عليه ومع ذلك انكره يكفر لانه يدل على العناد ونصب
الخلاف وايقاع الفتنة بين اهل الاسلام واما اذا لم يعلم ذلك فيعذر والله
اعلم واما غير ذلك كالقائلين بخلق القرآن والقادحين في اصحاب النبي عليه السلام
بما لا يوجب تكفيرهم فيه فهم فيه يكفرون وكذا قذف عائشة رض وسب الصحابة
بغير ما ذكر ليس بكفر على الاصح في مذهب الشافعي فالقائل به مبتدع وليس
بكافر ومنه التجسم اي القول بانه تعا جسم بلا كيف واما المصرحون بالجسمية
المثبتون للوازمها من غير تستر بالبلكفة فهم يكفرون كما صرح به الرافعي في العزيز
وذكر العلامة الشريف في اول شرح المواقف فان قلت نحن نرى الفقهاء يكفرون
بكلمات ليس فيها شيء من الامور التي عدها المص من موجبات الكفر كما ذكروا
في باب الردة انه لو قال اني ارى الله تعا في الدنيا يكلمني شفاها كفر مع ان
الآمدي ذكر ان بعض اصحابنا على ان رؤيته تعالى في الدنيا جائزة عقلا
واما سمعا فاثبته بعضهم ونفاه اخرون وهل يجوز ان يرى في المنام فقيل لا
وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيات وان لم يكن رؤية حقيقة قلت
حكمهم بالردة في الكلمات المذكورة صح مبني على انه يفهم منه احد الامور المذكورة والظ
ان التكفير في المسئلة المذكورة بناء على دعوى المكالمة شفاها فانه منصب
النبوة بل اعلى مراتبها وفيه مخالفة ما هو من ضروريات الدين وهو انه صلى الله عليه وسلم

خاتم النبيين عليه افضل صلوات المصلين وقس عليه بواقي الكلمات (باقي نسخة)
وتأمل فيها يظهر لك اشعارها باحد الامور التي فصلها المص والتوبة
وهي في اللغة الرجوع واذا اسند الى الله تعا فالمراد به الرجوع بالنعمة
واللطف على العبد واذا وصف به العبد كان المراد به الرجوع عن المعصية
قال الله تعا ثم تاب عليهم ليتوبوا اي رجع عليهم بالتفضل والانعام
ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وهي في الشرع الندم على المعصية من حيث
هي معصية والاقلاع عنها في الحال مع العزم على ان لا يعود اليها اذا قدر
عليها وقيد المعصية لخروج الندم على المباحات والواجبات والمندوبات
وقيد الحيثية لخروج الندامة عن شرب الخمر مثلا لا لكونه معصية بل للاحتراز
عن مضاره الدنيوية كالصداع وخفة العقل والاخلال بالمال والعرض
وقيد الاقلاع في الحال لخروج الندم والعزم عليها مع الاشتغال في الحال
وقيد العزم لخروج الاقلاع مع الندم على ما مضى من غير عزم على عدم العود
اذا قدر عليها وشرط بعضهم في حقوق الناس ورد المظالم وقد يقال
الاقلاع في الحال لا يكون بدونه لان دوام الغصب غصب وقيل هو
واجب برأسه ولا مدخل له في اصل التوبة وشرط المعتزلة ان لا يعاود
بذلك الذنب وان يستديم على الندم وعندنا هما ليسا بشرطين في
حصول التوبة واجبة لقوله تعا وتوبوا الى الله جميعا ايه المؤمنون
وقوله تعا يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا وهي مقبولة عند
الله تعا لطفا ورحمة واحسانا من الله تعا لا وجوبا لما مر وافتراق الذنب

بعد التوبة لا يبطل التوبة السابقة لانها عبادة مستقلة منقضية
وفي صحة التوبة عن بعض المعاصي دون بعض خلاف مبني على ان الندم
لكونه مطلق الذنب فيجب ان يعم الذنوب او لكونه ذنبا خاصا فلا يجب
تعميها والصحيح هو الثاني ولا يصح التوبة الموقتة مثل ان يترك الذنب سنة
لما مر في تعريف التوبة من وجوب العزم على ان لا يعود اليها والامر بالمعروف
والنهي عن المنكر يتبع لما يؤمر به واجبا فواجب الامر به وان كان ما يومر به مندوبا
فمندوب الامر به والمنكر ان كان حراما وجب النهي عنه وان كان مكروها
كان النهي عنه مندوبا ولا يشترط في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كونه ماذونا
من جهة الامام والوالي لان آحاد الصحابة والتابعين كانوا يأمرون بالمعروف
وينهون عن المنكر من غير اذن وكان ذلك شايعا بينهم ولم ينقل النكير على ذلك
من احد فكان ذلك اجماعا وشرطه اي شرط وجوبه وندبه ان لا يؤدي الى
الفتنة فان علم انه يؤدي اليها لم يجب ولم يندب بل ربما كان حراما بل يلزمه
ان لا يحضر المنكر ويعتزل في بيته لئلا يراه ولا يخرج الا لضرورة ولا يلزمه
مفارقة تلك البلدة الا اذا كان عرضة للفساد وان يظن قبوله فان لم يظن قبوله
لم يجب سواء ظن عدم القبول او شك في القبول وعدمه هذا ظاهر العبارة كما لا يخفى
وفي الاخير تامل واذا لم يجب لعدم ظن القبول ولم يخف الفتنة فيستحب اظهار شعار
الاسلام ولا يجوز التجسس لقوله تعالى ولا تجسسوا ولقوله صلى الله عليه وسلم
من تتبع عورة اخيه المسلم تتبع الله تعالى عورته ومن تتبع الله تعالى عورته فضحه
على رؤس اشهاد الاولين والاخرين وايضا علم من سيرته المطهرة انه كان يكره

اظهار

اظهار المنكرات الصادرة عن المسلمين ويرشدهم الى الانكار كل ذلك
لكمال رحمته وعظم اخلاقه صلى الله عليه وسلم وقد صرح الفقهاء بانه يستحب
للشهود الكتمان في المعاصي دون الكفر وقد روي ان امير المؤمنين عمر رضي الله عنه
دخل من السطح دار رجل فوجده على حالة منكرة فانكر عليه فقال يا امير المؤمنين
ان كنت قد عصيت الله من وجه فقد عصيته من ثلثة اوجه فقال ما هي
فقال الرجل قال الله تعالى ولا تجسسوا وقد تجسست وقال الله تعالى واتوا
البيوت من ابوابها وقد دخلت من السطح وقال الله تعالى لا تدخلوا بيوتا
غير بيوتكم حتى تستانسوا وتسلموا على اهلها وما سلمت فتركه عمر رض وشرط عليه
التوبة وتفصيل مسئلة التجسس يطلب من كتب الفقه ثبتك الله تعالى على هذه
العقايد الصحيحة التي مر تفصيلها ورزقك العمل بما يجب ويرضى وفي بعض
النسخ ووفقك لما ترضى من الاعمال قيل التوفيق عند الاشعري واكثر اصحابه
خلق القدرة على الطاعة وقال امام الحرمين هو خلق الطاعة قلت والظاهر
ما قاله الامام فان القدرة على الطاعة متحقق في كل مكلف اللهم الا
ان يكون المراد القدرة المؤثرة القريبة من الطاعة التي هي مع الفعل
كما هو مذهبه من ان القدرة مع الفعل وهو على ما عرفه بعض المتاخرين
جعل الاسباب موافقة للمسبب اللهم ثبت قلوبنا على دينك ووفقنا
الاعمال الصالحة ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك
رحمة انك انت الوهاب واغفر لنا وتب علينا انك انت الكريم التواب
فرغ مؤلفه من تاليفه ضحوة يوم الاربعا الثامن عشر من شهر مولد

خلخالي
٦٢

NURUOSMANİYE KÜTÜPHANESİ
Kısmı: Nuruosmaniye
Yeni: 1770/2
Eski: 2179
Tasnif No.: 297.3 (077) = 927

البنى صلى الله عليه وسلم لسنة خمس وتسعماية ببلدة جرون حماها الله
تعا وسائر بلاد المسلمين من ريب المنون وافات القرون ورزقنا
عما قريب من الوصول الى الوطن والاولاد
قرة العيون وقوة المتون وصلى الله
على خير خلقه محمد واله وصحبه
المبعوث من خير القبايل
والبطون صلوة دائمة
ما تقابل العلوم
والظنون

وقع الفراغ من الكتابة على يد الفقير حافظ مصطفى بن الحاج احمد فى سنه
ثلثين وثماية والف فى الخامس من شهر ربيع الاولى مولد النبى
عليه افضل الصلاة وازكيها يوم الاحد بعيد العصر اللهم اغفر لنا
ولوالدينا ولجميع المسلمين والمسلمات
آمين

بسم الله الرحمن الرحيم وبه العون

قوله اثبات بعثه الله تعالى الضمير راجع الى مدلول لفظ النبي المذكور ضمنا فلا ينافي ذلك ما سياتي من ان المراد من النبي الفرد الكامل بمعونة المقام على ما لا يخفى قوله وعلى هذا لا يشمل من اوحى اليه وكذا لا يشمل بظاهره من امر بمتابعة شرع غيره ممن قبله وتبليغ ما اوحى الى ذلك الغير كيوشع عليه السلام فاذا كان نبيا مامورا بمتابعة شريعة موسى عليه السلام وتبليغ ما في التورية الى الخلق قوله كما قيل فيه اشارة الى جواز كونه مبعوثا الى الخلق ويؤيده ما نقل انه كان يستند الى الكعبة ثم يقول ايها الناس هلموا الى فانه لم يبق على دين الخليل ابراهيم عليه السلام غيري والى جواز منع كونه نبيا وعلى التقديرين لا ينتقض التعريف قوله الا ان يتكلف وذلك بان يجعل الخلق المبعوث اليه عاما متناولا للكل ما يغاير المبعوث في الجملة سواء كانت المغايرة حقيقية او اعتبارية ليشمل زيد بن عمرو بن نفيل فانه من حيث انه مبعوث اوحى اليه مغاير له من حيث انه يعمل به ويكمل نفسه قوله واشتقاقه من النبأ بمعنى الخبر فالنبي بمعنى المخبر على ان يكون فعيلا بمعنى الفاعل ويكون ياؤه منقلبة عن الهمزة قوله او بمعنى الارتفاع على ان يكون الهمزة في النبأ منقلبة عن الواو الواقعة في الطرف قال الجوهري ان جعلت النبي ماخوذا من النبأ بمعنى الارتفاع

فاصله

فاصله غير الهمزة قوله او هو منقول من النبي بمعنى الطريق فانه عليه السلام طريق يوصل به الى الحق واصله على هذا الهمزة ايضا على ما في القاموس على ان يكون الياء منقلبة عن الهمزة قوله اذ المراد الفرد الكامل على ما ينساق الى الذهن وهو نبينا محمد اكمل الانبياء عليهم السلام وهذا القدر كاف في صحة الاشارة بلام عهد الخارجي وانما حمل اللام على العهد الخارجي دون العهد المطلق الذي هو الحقيقة عند المحققين تنبيها على ان هذا الحديث مما لم يصدر عن سائر الانبياء عليهم السلام قوله على هذا الاسلوب وهو اضافة الامة على نفسه عليه السلام قوله وانت تعلم بعده جدا اي بعد ان يكون له وجه فان الكفرة كلهم امة الدعوة ايضا مع ان فرقهم اكثر من ثلثة وسبعين بكثير فضلا عنهم وعن فرق المسلمين قوله السين اما للتاكيد اي لتاكيد الافتراق وتحقق وقوعه وقوله فانما هو متحقق الوقوع قريب بيان للعلاقة التي بها استعمل السين الموضوعة للاستقبال القريب في معنى التاكيد وتحقق الوقوع قوله كما قيل في قوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى قال ابو علي الفارسي ليس هذا اللام هي التي في قولك ان زيدا لقائم بل هي التي في قولك لاقومن والفرق بينهما مع انه لتقوية التاكيد فيهما هو ان اللام في لاقومن مؤكد بمعنى الفعل بخلاف اللام في لقائم ونابت سوف عن احدى نوني التاكيد فكانه قيل وليعطينك قوله اشارة الى ان الاختلاف متراخ عن حيوته عليه السلام يعني ان المضارع لاشتراكه بين الحال والاستقبال لا اشارة فيه الى هذا التراخي بخلاف السين فانه موضوع للتراخي فيشير اليه

لا محالة. قال الآمدي ان المسلمين عند وفات النبي عليه السلام كانوا
على عقيدة واحدة وطريقة واحدة الا من كان يبطن النفاق ويظهر
الوفاق ثم نشأ الخلاف بينهم اولا في امور اجتهادية لا يوجب ايمانا
وكفرا ثم تدرج الخلاف وترقى شيئا فشيئا الى اخر ايام الصحابة حتى
ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الاسفراني في خالفوا في القدر
واسناد جميع الاشياء الى تقدير الله تعالى ولم يزل الخلاف يتشعب
والاراء تتفرق حتى تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلث
وسبعين قوله لجواز كون الاصول التي بينها مخالفة معتقدها اشارة
بقيد المخالفة بالمعتقد بها الى انه لا يلزم من كون الامة فرقا مختلفة ان
يكون اكثر اصولهم وعقايدهم مخالفة ولا ان يكون الاصول والعقايد
المختلفة بينهم متغايرة تغايرا تاما حتى يلزم ان يكون اقل من هذا العدد
بل اللازم في ذلك كون عقايد كل فرق مخالفة لبعض عقايد ما سواه
مخالفة معتد بها وح يجوز ان يكون وصولهم باعتبار هذه الاصول الى
هذا العدد فقط وان كانوا باعتبار الاصول التي بينها مخالفة في الجملة
ازيد منه قوله وقد يقال لعلهم في وقت من الاوقات بلغوا هذا العدد
يريد انه يجوز على اصول المذاهب واريد بها الاصول التي بينها مخالفة في
الجملة سواء كانت معتدا بها ام لا ويقال انهم بلغوا باعتبار هذه الاصول
في وقت ما هذا العدد وان زادوا عليه بعد البلوغ اليه او نقصوا عنه قبل الوصول
اليه في اكثر الاوقات فان قلت فعلى هذا كان الاولى ونقصوا بالواو وقلنا

كلمة او بمعنى الواو باعتبار اكثرية الاوقات لا باعتبار الزيادة والنقصان
هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام لكن بقي الكلام في فائدة ذكر هذا العدد
الواقع في وقت ما دون الواقع في اكثر الاوقات قوله فلا يرد انه لو
اريد وذلك لان دخول عصاة كل فرقة فيها لا يقتضي ان يكون الدخول
من حيث الاعتقاد بل يجوز ان يكون ذلك في عصاة الفرقة الناجية
من حيث معاصيهم فقط بخلاف سائر الفرق فانهم من حيث الاعتقاد
داخلون فيها وان كان عصاتهم داخلة فيها من حيث المعاصي قوله بعيد
جدا وذلك لعموم المواعيد الواردة في دخول العصاة فيها واما ما قيل ان بعده
انما هو على تقدير ان لا يكون المراد من الفرقة الناجية الفرقة التي يدخل
الجنة بغير حساب ولا شفاعة لان من نوقش في حسابه فقد عذب فليس
بناج ومن افتقر الى الشفاعة فقد عرض للذل فليس بناج مطلقا وعلى
تقدير ان يكون من نوقش في حسابه والمفتقر الى الشفاعة ناجيا ايضا لا
يضرنا فمما لا مجال له ههنا على ما يدل عليه سياق هذا الحديث فان المسلمين كانوا
في زمان حيوته عليه السلام وعند وفاته على العقيدة الواحدة التي كان النبي
عليه السلام على تلك العقيدة مع انه عليه السلام كان يخبر بان بعضهم يدخل النار
وانهم جهنمي بسبب ما صدر عنهم من المعاصي على ما هو المسطور في اكثر كتب الاحاديث
ومما ينبغي ان ينبه ههنا عليه هو ان ضمير كلها راجع الى ثلث وسبعين وان
الحكم في قوله كلها على كل واحد من احاد هذا العدد التي هي الفرق والطوايف
فان تألف هذا العدد منها دون غيرها فيكون قوله الا واحدا استثناء

لطائفة واحدة واخراجها عن هذا الحكم ولا شك ان خروجها عنه تقتضي عدم
دخول ابعاضها مطلقا فيها وهو مناف لكون عصيان العاصين منها
سواء كان من حيث الاعتقاد او العمل
سببا للدخول فيها فلهذا التزم في دفع المنافات القول بان معصية الفرقة
اي الشيعة وقال وهو يفيد
الناجية مطلقا مغفورة وبما نبهنا عليه ظهر انه لا وجه لما قيل انه يجوز
ان يكون الحكم في قوله عليه السلام كلها في النار على كل واحدة من كل فرقة
فيكون قوله عليه السلام الا واحدة رفعا للايجاب الكلي فلا يلزم القول
بان معصية الفرقة الناجية مغفورة مطلقا **قوله** ولا يبعد ان يكون المراد
استقلال مكثهم آه لا يبعد ان يقال في دفع ما اورد ان المراد بعدم دخول الفرقة
الناجية في النار كون مكثهم فيها قليلا بالنسبة الى مكث سائر الفرقة فان دخولهم
فيها لا يكون الا من حيث المعاصي بخلاف دخول سائر الفرق فانه يكون من حيث
عقايدهم الباطلة قطعا وان كان بعضهم يدخلها بسبب معاصيهم ايضا ولا شك
ان الدخول بسبب العقيدة الباطلة يوجب طول المكث دون الدخول بسبب
المعصية على ما اشار اليه المحقق الرباني **بيت** باورن رانتكريم وقال راه
ما درون رابنكريم وحال راه وبما ذكرنا ظهر ان من جوز دخول الفرقة الناجية
في هذه الظهور نظر حتى يظهر لك تامل
في النار من حيث الاعتقاد وقال ان قلة مكثهم فيها يجب ان يكون لامر مشترك بين
جميع احادها لا يوجد في سائر الفرق وما ذلك الا الاعتقاديات فلو كان الاعتقاد
فان عقيدتهم غير عقيدتهم فلا يوجد فيها
مثلا اقرب الى الحق ولم يصل الى مرتبة الحق فمن حيث انه لم يصل الى مرتبة الحق
يدخل النار ومن حيث انه اقرب الى الحق من سائر الاعتقاديات يقل مكثه فقد بعد عن الحق
كيف وعقايد الفرقة الناجية ما عليه النبي عليه السلام واصحابه **قوله** ترغيبا في تصحيح آه

هو القره باغي حاصل ما قاله انه جوز دخول الفرقة الناجية في النار من المعاصي وكذلك الغير الفرقة الناجية بسبب المسئلة المشتركة بينهما ويكون قلة مكثهم فيها واجابت الاعتقاد الغريبة الى الحق لا توجد في سائر الفرق وان كان الاعتقاد في هذه المسئلة مثلا اقرب الى الحق ولم يصل الى مرتبة الحق فمن حيث انه لم يصل الى مرتبة الحق يدخل النار ومن حيث انه اقرب الى الحق يقل مكثه تاج الدين

اي المعتقدات المنسوبة الى الاعتقادات لكن بسببية المعتقدات لقلة المكث ليست من حيث ذاتها بل من حيث الاعتقادات المتعلقة بها فاذا قال الاعتقادات بدون النسبة لا يستغني عن هذا التوجيه عبد الرحمن

اى

اى عبر عن استقلال المكث فيها بعدم الدخول فيها لترغيب المسلمين بتصحيح عقايدهم
بان يتمسكوا فيها بالاحاديث الصحيحة المروية عنه عليه السلام واصحابه ولا يسترسلوا
مع عقولهم او مع النقل عن غير الصحابة ووجه كون القول بعدم دخول صاحب العقيدة
كالمعتزلة كالشيعة
الصحيحة ترغيبا في تصحيح العقايد ظاهر غير محتاج الى البيان **قوله** وهو من رأى النبي
عليه السلام مؤمنا به هذا لا يشمل الاعمى الذي هو صحابي اتفاقا كابن ام مكتوم الا
ان يراد بالرؤية ما هو اعم من الحقيقي وما في حكمه ويشمل من لا يعد صحابيا ممن رأى
النبي عليه السلام وامن به ثم ارتد ومات على الردة كعبد الله بن جحش وابن خطل
اللهم الا ان يلتزم كونه صحابيا ويقال لا يضر في كونه صحابيا بالاطلاق اي في وقت الكفر
اللاحق كما لا يضر في ذلك الكفر السابق وان طال زمانه فيه **قوله** سواء كان في حال
البلوغ آه وسواء تخلل الردة بين ايمانه به عليه السلام وبين موته ام لم
يتخلل **قوله** قلت سياق الحديث حيث قال عليه السلام الذين هم على ما انا عليه
واصحابي **قوله** المتبعين لما روي عنه آه اي من غير اسنادهم المروي الى النبي
عليه السلام واصحابه وذلك الاتباع منهم لاجل اعتقادهم العصمة في
ائمتهم وعدم صدور الكذب والافتراء عنهم **قوله** وهي بالفروع اشبه
فانها من الاحكام المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام واجب على الامة
سمعا على ما ذهب اليه الاكثرون خلافا للشيعة فانها عندهم من العقايد
واصول الدين يجب نصبه على الله تعالى لكونه لطفا وكون اللطف واجبا
عليه تعالى **قوله** بل جواز رؤية كل موجود من الاعراض وغيرها وذلك لان المتعلق
الاول للرؤية عندهم هو الوجود وهو مشترك بين جميع الموجودات الا ان عدم

والفرق بين حديثي الصحيح والحسن ان شرايط الصحيح معتبرة في حد الحسن لكن العدالة في الصحيح ينبغي ان يكون ظاهرة والاتقان كاملا وليس ذلك شرطا في الحسن ومن ثمة احتيج الى قيد قولنا ويروى من غير وجه مثله او نحوه جلبي
١٠ ويعني بالمتصل ما لم يكن مقطوعا باي وجه كان جلبي ١١ متعلق باتصل اي يكون الناقلون الى المنتهى كلهم عدول ضابطون
٧ المراد من الضابط من يكون حافظا متيقظا به جلبي ٩ وهو عند الشافعي ان يروي الثقة حديثا يخالف ما روى الناس منه
٨ وهو الذي اطلع منه على علة قادحة في صحته مع ان ظاهره السلامة منها منه

وقوع رؤية بعضها كالاصوات والطعوم والروايح والجواهر المجردة لجريان العادة
بعدم رؤيتها فانه تعالى اجرى عادته بعدم خلق رؤيتها فينا **قوله** وجواز رؤيته
وذلك لان متعلق الرؤية متحقق في البقية والله تعالى قادر على خلق رؤيتها
فيه **قوله** والفرق بين الارادة والرضاء فان الرضا عندهم ترك الاعتراض
خلافا للمعتزلة فان عندهم عين الارادة **قوله** من الصحيح الصحيح هو الذي
اتصل اسناده بنقل العدل الضابط الى منتهاه ولا يكون شاذا ولا معللا
والحسن هو الذي فيه ضعف قريب محتمل وقال بعضهم هو الذي لا يكون في اسناده
متهم بالكذب ولا يكون شاذا ويروى من غير وجه نحو ذلك والضعيف هو الذي
لا يجتمع فيه صفات الصحيح والحسن **قوله** هو في الاصل ما يعلم به الشيء
سواء كان اولي العلم او غيرهم وقيل العالم في الاصل لاولي العلم من الملائكة
والثقلين وتناوله للغير على سبيل الاستتباع ولذلك يجمع بالواو والنون
وفي القاموس لا يجمع فاعل بالواو والنون غير العالم وياسم **قوله** وحاولوا
بيان ذلك بمقدمات فصلناها في حواشي التجريد قال فيها نقلا عن الشيخ انه
قال في الهيات الشفاء للمعلول في نفسه ان يكون ليس اي معدوما وله
عن علته ان يكون ايسا اي موجودا والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند
الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له عن غيره فيكون كل معلول
ايسا بعد ليس بعدية بالذات انتهى واورد عليه الشارح المحقق بان المعلول
ليس في نفسه ان يكون معدوما كما انه ليس في نفسه ان يكون موجودا ضرورة
احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة ثم قال ان الممكن ليس في

المرتبة

المرتبة السابق الامكان الوجود والعدم فله في هذه المرتبة السابقة العدم
بحسب الامكان فان اكتفى في الحدوث الذاتي بهذا المعنى تم والا فلا **قوله** فهو
خلاف مذهبهم وصريحهم فانهم صرحوا بان الواجب تعالى شانه علة تامة للعقل
الاول وانه بسيط حقيقي لا تكثر فيه بوجه من الوجوه **قوله** اي وجد بعد العدم
بعدية زمانية كما هو المتبادر من لفظ البعد عرفا وهي التي لا تجامع البعد
معها القبل لا بعدية بالذات كما زعمه الفلاسفة فان هذا المعنى مجرد اصطلاح
منهم لم يوافقهم في ذلك واحد من المتكلمين والحادث بالمعنى المذكور يشمل
عندهم الزمان والحركة التي هي مقدارها والجسم المتحرك بتلك الحركة فان تقدم
عدم الزمان على وجوده تقدم يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتاخر كتقدم
اجزاء الزمان بعضها على بعض فالحكماء لما ادعوا ان التقدم بهذا
المعنى انما يعرض لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولما عداها ثانيا وبالعرض
لم يمكنه القول بحدوث الزمان وتقدم عدمه على وجوده فان عدمه لما لم يكن
زمانا كان تقدمه بواسطة الزمان فلو كان عدمه سابقا على وجوده كان
عدمه في زمان فكان الزمان موجودا حال عدمه وانه محال فلذلك ذهبوا الى
قدمه وقدم الحركة التي هي مقدارها وقدم المتحرك بتلك الحركة **قوله** فلا يلزم الا
ازلية جنس هذا المعد ونحوه من الامور العامة المشتركة بين تلك المعدات
كالنوع وخاصته والعرض العام مع ان مذهبهم كون بعض اشخاص
العالم قديما على ما مر تفصيله **قوله** فهو دعوى من غير برهان اذ لم يقم عليها
برهان فان ادعى الضرورة فيها توجه المنع بانه لم لا يجوز ان يكون تعاقب

في زمانه تعالى عن ذلك علوا كبيرا ... من عدم العالم بقدم الزمان

لان الزمان لكونه متصلا غير قار لا بد له من محل لوجوده وذلك المحل هي الحركة على ما تقرر في موضعه وازلية الحال يستلزم ازلية المحل عبد الرحمن

وانما يلزم ازلية النوع مع انه اذا كان الجنس ازليا لا يلزم منه ازلية النوع لان العلل المتعاقبة في المعدات انما هي الاشخاص والاشخاص لا تخلو من النوع فيلزم قدم النوع منه

تلك المعدات بذواتها كتعاقب اجزاء الزمان ويكون هى باعتبار جنسها قديمة
مستندة الى القديم وباعتبار حدوثها بذواتها واسطة فى حدوث الحادث
نظيره ما قالوا فى الحركة على ما سيظهر عن قريب وبما قررنا ظهر انه لا يتوجه ما قيل انه لا
لتقدم المعدات بعضها على بعض من زمان لان المعدات لها تقدم سوى التقدم
بالطبع على معلولاتها وليس ذلك الا تقدما زمانيا انتهى وذلك كما ذكرنا من انه
يجوز ان يكون تعاقبها وعدم اجتماع سابقها مع لاحقها بذواتها لا بسبب الزمان
كما فى تقدم عدم الزمان على وجوده **قوله** لان الامكان مما لا بد منه فى وجوده
لا يقال بناء على التجويز المذكور يكون الامكان الذى لا بد منه فى وجوده هو
امكان وجوده فيما لا يزال لا امكان وجوده فيه وفى غيره فلا يلزم من كونه غير
ممكن فى الازل خلاف المفروض لانا نقول ان المفروض تحقق جميع ما لا بد منه فى اصل
وجوده من غير تقييد لذلك الوجود بكونه لا يزاليا فيكون المراد الامكان الذى من جملة
ما لا بد منه هو امكان وجوده مطلقا ايضا كما لا يخفى فان قلت كون الامكان من
جملة ما لا بد منه فى وجود الممكن مناف لما سبق من تحقق العلة التامة البسيطة
قلنا لا منافاة بينهما لان كون الامكان من جملة ما لا بد منه فى وجود الممكن لا
يستلزم كونه علة معتبرة فى العلة التامة اذ العلة عند القائلين بجواز كون العلة
التامة بسيطة هى ما يحتاج اليه الممكن فى وجوده فيكون الامكان لكونه سببا
للاحتياج خارجا عن تعريف العلة وكذا الاحتياج والتاثير والوجوب السابق
والعلة الغير البسيطة هى المركبة من العلل لا مما لا بد منه مطلقا فتدبر **قوله** ولم يتعلق
الارادة بوجوده فيه بل بوجوده فيما لا يزال حاصله ان الفاعل وهو الله تعالى مختار

عطف على قوله لان كون الامكان يعنى نقول تارة ان الامكان مأخوذ من جانب
المعلول فلا تركب وتارة نقول سلمنا ان الامكان مأخوذ من جانب العلة لكن
لا يلزم انه التركيب لا يتركب لان العلة التامة الغير البسيطة مركبة من العلل فاسم ه

لا نزاع فى تعريف العلة التامة عندهم ما ذكره لكن انما يجدى ان لو كان مرادهم
بالاحتياج ما هو بلا واسطة وذلك غير مسلم بل الظاهر الاحتياج الاعم منه
ومن بالواسطة وح يكون من المذكورات معتبرا فى العلة بلا اخفاء
ولعل وجه التدبر هذا عبد الرحمن

وفيه ان عدم التحقق بالنسبة الى الوجود المطلق
مم لانه اذا تحقق جميع ما لا بد منه بالنسبة
الى فرد من افراد المطلق وهو الوجود فيما لا يزال
تحقق بالنسبة الى المطلق اللهم الا ان يراد
بالمطلق الشامل لكلا قسميه ه

فى جميع افعاله الصادرة عنه اتفاقا فلا بد له فى ذلك من ارادة مخصصة فح
يختار الشق الثانى ونقول ان جميع ما لا بد منه فى وجوده مطلقا او فى وجوده فى
الازل بل المتحقق فيه انما هو جميع ما لا بد منه فى وجوده المخصوص وهو الوجود فيما
لا يزال لان نسبة الفاعل وان كانت على السواء بالنسبة الى الاوقات كلها
الا ان ارادة المخصوصة التى لا بد منها يجوز ان يكون مخصصة ومرجحة للاوقات
الاتية بان يكون وجوده فيها دون غيرها من الازل وهذا بالحقيقة اختيار
للاحتمال الاول من احتمال الشق الثانى وهو ان حدوثه من غير حدوث امر اخر
ومنع للزوم كون وجود الممكن بدون تمام علته على ما يظهر بالتامل وبما قررنا ظهر انه
لا معنى لما قيل انه اما على تقدير ان لا يتحقق جميع ما لا بد منه فى الازل ولم يحدث حين حدوث
الحادث شئ من علته فلزوم حدوث الحادث بدون تمام علته ظ **قوله** وقد تعلقت الارادة
بوجود الممكن فى وقت معين فلا يوجد الا فيه لا يقال بناء على امتناع تخلف
المعلول عن علته التامة انه لو كان مقتضى العلة التامة الازلية وجود المعلول
فى وقت معين لوجب ان يكون ذلك المعلول موجودا فى ذلك الوقت المعين ازلا
ودائما فيلزم كون ذلك المعلول ازليا اذ لا نعنى بالازلى الا ما يوجد فيه بوجه من
الوجوه وهو خلاف المفروض ويلزم ايضا اجتماع اللايزال مع الازل وانه بين
البطلان لانا نقول معنى اقتضاء العلة التامة الازلية وجود المعلول فى وقت
معين اقتضاؤها مسبوقية وجود ذلك المعلول بعدمه فكونه متحققا فى الازل مناف
لهذا الاقتضاء على ما اشار اليه اولا بقوله فلا يوجد الا فيه وثانيا بقوله لم يتصور
الا كونه حادثا **قوله** وان اردتم انه متم لعلة وجوده فيما لا يزال آه قيل لا يذهب عليك

معنى اقتضاء العلة التامة الازلية وجود المعلول مقيدا
مع انه ليس كذلك كما يشعر به لفظ الاقتضاء لانه لو لم يكن
كذلك يلزم ان يكون اقتضاء لوجود الموجود ان يكون
موجودا وهو بط م

حاصل الجواب ان الممتنع تخلف المعلول عن اقتضاء
علته التامة لا عن ذاتها فى صورة الاختيار لجواز
ان يكون الارادة مرجحة لوجوده فيما لا يزال عبد الرحمن

انه انجر اخر الجواب ح الى اختيار الشق الاول من الترديد لان الترديد كان
في الوجود الذي كان للحادث وهو الوجود فيما لا يزال ومنع استحالة تخلف
المعلول عن ذات العلة التامة مطلقا انتهى وانت خبير بان الترديد في استدلال
الفلاسفة كان في وجود ممكن ما مع قطع النظر عن كونه قديما او حادثا ولذا امكنهم
الترديد في كونه مالا بد منه في وجوده حاصلا في الازل اولا مع امتناعهم عن جواز
تخلف المعلول عن علته التامة مطلقا **قوله** ولا يلزم ازليته ولا احتياجه الى
اخر اما الاول فلعدم كون تعلق الارادة متمما لعلة وجوده في الازل واما
الثاني فلكون التعلق الازلي للارادة متمما لعلة وجوده فيما لا يزال
فان قلت هذا مناف لما فيه الكلام وهو انه لم يكن جميع ما لا بد منه في وجوده
متحققا في الازل قلت لا منافاة بينهما لان مراد الفلاسفة من وجود الممكن
الماخوذ في الدليل هو الوجود المطلق الشامل للازلي واللايزالي لا الوجود
المخصوص الذي هو اللايزال الحادث على ما ظهر من سوابق الكلام ولوا حقه
وقد اشرنا اليه سابقا وظاهر انه لا يلزم من كون جميع ما لا بد منه في الوجود
اللايزال الحادث متحققا في الازل كون جميع ما لا بد منه في مطلق وجوده
او وجوده الازلي القديم متحققا فيه فاتقن هذا **قوله** يوجد المعلول بهذا
الصفة اذ لو وجد بصفة اخرى غير ما اختاره الفاعل المختار لم يكن
الموجود مقتضى العلة فيكون المقتضي متخلفا عما يقتضيه والموجود
موجودا بلا سبب يقتضيه وكلاهما مح **قوله** سواء كان مقارنا او جوده او
متاخرا عنه فانه لا استحالة في شيء منهما وما استدلوا به على امتناع تخلف

المعلول

فقد سبق من هذا الفاضل ان الجواب الثاني بالحقيقة اختيار الشق الاول من احتمال الشق الثاني ومنع لزوم وجوب الممكن بدون علته
اي علته التامة انما يتم لحضور الوقت الذي تعلقت الارادة في الازل بالوجود فيه فكيف صح قوله لما كان الجواب الثاني المبني على جواز
تخلف آه تبعا لما ذكره القرباغي بقوله لا يذهب عليك انه قد انجر اخر الجواب آه ولعل المراد تخلف المعلول عن ذات العلة التامة حتى
لا نفس العلة من حيث انها علة تامة حتى يصح الكلام فاعرفه محمود حسن

المعلول عن علته من لزوم ترجيح وجوده في الوقت المتاخر على وجوده
في الوقت المتقدم بلا مرجح لا يجري ههنا لكون الارادة مرجحة **قوله** وقد
ان الازل فوق آه لما كان الجواب الثاني المبني على جواز تخلف المعلول
عن العلة التامة في صورة الاختيارية على الوجه الذي قرر جاريا في
الزمان ضرورة امتناع كون الزمان واقعا في وقت من الاوقات اراد ان
يقرره على وجه يعم الزمان فمهد لذلك بعض المقدمات ثم صرح بقوله
والزمان من جملة الممكنات وعاقرنا ظهر ان من جوز كون هذا الكلام
معارضة في مقابلة المستدل او نقضا باختيار الشق الاول من الترديد
فقد جوز ما يعارضه ويناقضه هذا الكلام كما يظهر بادنى تامل **قوله** ومعنى
كون الشيء ازليا ان يكون سابقا على الزمان وذلك لما قالوا ان
الازلية هي الاولية والسابقة المطلقة **قوله** والواجب تعالى لما كان
متعاليا عن الزمان وذلك لعدم دخوله تعالى تحت تصاريف الزمان وعدم
تغيره بتغيره وتبدله قال الحكماء ان المجردات ليست واقعة في الزمان بل
هي واقعة في الدهر الذي هو وعاء الزمان **قوله** وليس الله تعالى متقدما عليه
اي على غيره بالزمان حتى يلزم كونه تعالى واقعا في الزمان على ما هو مقتضى
التقدم الزماني من كون المتقدم من زمان سابق والمتاخر في زمان لاحق
فينافي هذا كون الزمان متناهيا بل تقدمه تعالى عليه بالذات على ما يجيء **قوله** فان قيل
لا شبهة آه رد لما هو مبني هذا الجواب من جواز كون الارادة القديمة متعلقة لوجود
الممكنات الزمانية في اوقاتها بوجود الزمان متناهيا باجزاء خلاصة الدليل

اذ حاصله انا نختار ان الواجب مستجمع في الازل بشرائط الفاعلية
لكنه فاعل مختار فله تاخير الفعل الى اي وقت شاء فلا يلزم قدم
اثره وربما يلزم ذلك ان لو كان موجبا بالذات وهو مح

يعني ان هذا الجواب مردود لجريان
خلاصة الدليل في بطلانه فتامل

بل بالعلية لان العلة متخصصة بالاستقرار في نفسه
قبلية بالعلية وقبلية بالطبع وقبلية بالزمان وقبلية
بالشرط والحق ان قبلية اجزاء الزمان على بعض
عائد الى القبلية بالزمان مفهوم آصفهاني

قوله فقد اجيب عنه تارة بان التعلق والجواب الحق عنه هو ما مر من كون
الارادة القديمة متعلقة في الازل بوجوده الحادث وكون القدرة مؤثرة
على وفق الارادة فلعل الباعث على ايراده بيان ضعف ما اجاب غيره
ورده قوله فليس للارادة ولا المريد اشار بقوله ولا المريد الى ان نسبة
تعلقات الارادة اليها كنسبة تلك التعلقات الى المريد اذ لا تباين واحد
منها بدون واحد منها فكما ان المريد ليس حاصرا لها لعدم كونه طرفا
لسلسلتها كذلك الارادة ليست حاصرة لها لعدم كونها طرفا لسلسلتها
ايضا قوله وان صدر عن بعض من يعتقد عليه الانامل بالاعتقاد قال
المحقق الشريف في حاشية شرح حكمة العين في بحث اثبات الوجود الذهني
ان كون الماهية موجودة بوجودات غير متناهية مستلزم لانحصار الامور
الغير المتناهية بين الماهية والوجود المفروض اولا قوله واجيب عنه
بان التسلسل في الامور المرتبة المجتمعة في الوجود وذلك لان افتقار الامور
الى غير النهاية انما يتاتى عندهم بالحركة السرمدية التي لا تتاتى الا بقدم الجسم
المحرك بتلك الحركة وحدوث العالم باسره ينافيه فيكون التسلسل اللازم
منه تسلسلا في الامور المجتمعة قوله فهي ذات جهتين الاستمرار تفصيله ان
الحركات الفلكية قديمة ولها جهتان احدهما حيثية ذاتها وهي كون الجسم بحالة
يصح ان يفرض له في كل آن فرد من الاوضاع غير الفرد الموضوع في الآن السابق
واللاحق ويعبر عن هذا المعنى عندهم بالتوسط بين الاوضاع وهي بهذا
الاعتبار قديمة مستمرة من الازل الى الابد والثانية حيثية النسبة التي

يلزمها

يلزمها باعتبار اضافتها الى الحدود المسافة وهي بهذا الاعتبار حادثة
ضرورة كون النسبة المفروضة بحسب القرب والبعد من النهاية المفروضة
في كل آن غير المفروضة في الآن الآخر فالحركة قديمة من حيث الذات حادثة
من حيث العوارض اللازمة لها مستندة اليها الحوادث قوله وانت مما
سبق خبير بانه يمكن الخ اي وانت مما سبق من انه يجوز ان يجعل الامر الحادث
الذي هو علة الحدوث معدا للوجود اللاحق خبير بانه يمكن ان يكون صدور العالم
مع كونه حادثا باسره جميع اشخاصه بتجدد اجزائه واشخاصه استمرارا
وذلك بان يكون اشخاصه المتجددة الحادثة باسرها متعاقبة بذواتها في الوجود
والحدوث وواسطة صدور بعضها في صدور بعض اخر عن القديم من غير ان يكون
لها بذاتها بداية واللازم من ذلك ليس الا كونه فردا ما هو الذي يسمونه الفرد
المنتشر قديما وذلك لا يستلزم الا كون الجنس ونحوه من الامور العامة المشتركة
بين تلك الافراد قديما ولا استحالة فيه انما المحال كون شخص من اشخاصه بخصوصه
قديما وهو غير لازم قوله وقد رايت في بعض تصانيف ابن تيمية وهو من الحشوية
القائلين بكونه تعالى في جهة ومكان قال انه لا فرق عند بديهة العقل بين
ان يقال هو معدوم او يقال طلبته في جميع الامكنة فلم اجده واستدل
بقوله تعالى الرحمن على العرش استوى بكون العرش مكانا له تعالى ولعل العالم
من القائلين بحدوث العالم وعدم كون شخص بخصوصه قديما قال بقدم الجنس
وتعاقب اشخاصه الغير المتناهية قوله فكيف صدر من مستمر متشابه الاجزاء وهو
بمعنى التوسط لحالة في ذات الفلك المنقسمة بانقسامه في جميع الجهات

بانها من الكيفيات الموجودة في الخارج السارية في جميع اجزاء المتحرك
على ما يشهد به الحس وعدم انقسامها في امتداد المسافة بانقسامها
بوجه من الوجوه لا يقدح في ذلك قطعا ومعنى تشابه اجزائها عدم اختلافها
بسرعة وبطوء في امتدادها بوجه من الوجوه وبما ذكرنا ظهر بطلان ما قيل ان
الحركة بمعنى التوسط لا يقبل القسمة اصلا فمعنى تشابه الاجزاء هو ان لا يكون
الاجزاء متخالفة سواء كان له اجزاء ولم يتخالف او لم يكن اجزاء اصلا
قوله فما سبب تجددها في نفسها يعني كما ان الحوادث اليومية المتجددة يحتاج
الى سبب في حدوثها وتعاقبها كذلك الحركة المتجددة يحتاج في تجددها الى سبب
فان قلت ان تجددات الحركة امور مفروضة بمنزلة الحدود المفروضة في المقدار
فلا يحتاج الى علة اصلا قلت انا نعلم قطعا انها ليست من الامور المفروضة التي
يخترعها العقل كزوجية الخمسة بل هو من الامور التي يتصف بها الاشياء في نفس
الامر فيكون اتصاف الحركة بها في نفس الامر محتاجا الى علة قطعا **قوله** لعدم وجوب
اجتماع الاحاد اذ يجوز ان يكون سبب تجددها وتعاقبها امورا اخر متجددة متعاقبة
وسبب تجدد تلك الامور وتعاقبها امورا متجددة متعاقبة اخرى وهكذا الى غير
النهاية والتسلسل بهذا الوجه جائز بل واقع عندهم **قوله** فلا بد لعدمه من علة حادثة
ضرورة احتياج الحادث في كل طرفي وجوده وعدمه الحادث الى علة حادثة
وكون الحركة لذاتها متجددة ومنقضية بل كونها عبارة عن التجدد والتقضي على ما
حققه الشارح في حواشيه على الشرح الجديد للتجريد لا يستلزم عدم احتياجها في عدمها
الحادث وتقضيها الى علة حادثة كما لا يستلزم ذلك عدم احتياجها في وجودها الى علة

اذا كان المراد من قوله لذاتها نفي الواسطة في العروض فعدم الاستلزام عند الاختصاص مسلم واما اذا كان المراد نفي الواسطة في الثبوت فلا عبد الرحمن

حادثة كما لا يخفى واما من قال انه يجوز ان يكون نفس الحركة علة لعدمها الحادث
من غير حاجة لها في ذلك الى امر حادث وصحح بانه لا يلزم من عليتها لهذا العدم
كونها ممتنعة لذاتها لان الممتنع لذاته هو ما لا يجوز له وجود اصلا لذاته لا ان
يمتنع له وجود خاص مثل الوجود بعد العدم والوجود في الزمان الثاني فقد غفل
عن اجتماع لزوم النقيضين في ان واحد لان الذات لو كانت علة موجبة لعدمها
بعد وجودها على ما هو مقتضى العلة التامة كانت في ان وجودها معدومة
ايضا ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته التامة الموجبة وانه جمع بين النقيضين
في ان واحد واما القول بجواز كون هذا العدم ضروريا لنفسه غير محتاج الى العلة
وذلك لكون وجود الحركة في الزمان الثاني ممتنعا لذاته فكلام سخيف بين
البطلان فان امتناع وجود الحركة في الزمان الثاني لو كان مستندا الى الذات
لكان الذات دائما متصفة بهذا الامتناع فكانت قبل وجودها متصفة بالعدم في
الزمان الذي بعد الوجود وذلك خلف خال عن التحصيل هكذا قال الشارح العلامة
في بعض تصانيفه **قوله** حتى يلزم التسلسل في الامور الموجودة المجتمعة وذلك لان
حدوث عدم جزء الحركة في ان يستلزم كون حدوث علته الموجودة ايضا في ذلك
الان وكذا حدوث علة هذه العلة الموجودة يكون موجودة في ذلك الان وهكذا
الى غير النهاية فيكون حدوثات جميع تلك العلل موجودة مجتمعة لا متعاقبة
قوله لا يكون عدمه علة لعدمه لان المعلول يجب وجوده عند وجود جميع علله ويمتنع
تخلفه عنها فلا يتصور عدمه الا بعدم امر واحد من تلك العلل **قوله** فيلزم التسلسل في الوجودات
التي هذه الاعدام اعدام لها وذلك لان الامر الموجود الذي هو علة لجزء من اجزاء

علة وجوده يكون له علة موجودة حادثة عند حدوثه فيكون لتلك العلة
الموجودة الحادثة ايضا علة موجودة حادثة عند حدوثها وهكذا الى غير النهاية
فيكون جميع تلك العلل الموجودة الحادثة موجودة عين وجود هذا الامر الموجود
فيكون مجتمعة في الوجود وقوله هذه الاعدام اشارة الى الاعدام التي تكون
لتلك الموجودات عند عدم هذا الامر الموجود **قوله** وعلى الثالث وهو ان
يكون بعض من علة عدم جزء من الحركة موجودا وبعضها معدوما لا بد
ان يكون احد القسمين اللذين هما الامور الموجودة التي هي علل للبعض الموجودة و تلك
الاعدام التي هي علل للبعض الذي هو عدم امر موجود وكلاهما غير متناهية **قوله** وعلى
الوجهين يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة اما اذا كان الغير المتناهي
هو البعض الموجود فظ واما اذا كان تلك الاعدام فلان كل عدم منها عدم
جزء من اجزاء علة وجود الحادث لما مر منه رحمه الله ومنا **قوله** او عدم امر يستلزم
حدوثه امر موجود فيه اشارة الى ان المراد من الامر الموجود في قوله وتلك العلة
اما امر موجود يعم المانع وغيره لا يقال انه يجوز ان يكون عدمه بعدم امر لا يستلزم
ذلك العدم حدوث امر موجود معه ولا وجود امر قبله مثل عدم امر اعتباري
كالامكان فان سلبه لا يستلزم الا الوجوب او الامتناع اللذين كل منهما
من المعقولات الثانية لانا نقول ان العدم الذي يكون سببا لعدم جزء من
اجزاء الحركة يكون عدم جزء من اجزاء علة وجوده بالضرورة على ما مر في ابطال
الشق الثاني وظ ان الموجود الحادث الذي هو علة لوجود حادث لا يكون
امرا اعتباريا **قوله** لا يلزم الترتيب بين الموانع وذلك لان المفروض كون كل

من

من تلك الموانع علة لعدم جزء من اجزاء الحركة وهذا لا يستلزم كون بعضها
متوقفة على بعض **قوله** قلت تلك الموانع متعاقبة في الحدوث يعني لا يجب
في لزوم التسلسل المستحيل ههنا كون تلك الموانع مرتبة بحسب الذات وتوقف بعضها
على بعض بل يكفي في ذلك تعاقبها زمانا بحسب الحدوث وهي متعاقبة بحسب الحدوث
فان حدوث كل واحد منها مقرون بحدوث عدم جزء من اجزاء الحركة فكما
ان حدوثات اعدام اجزاء الحركة متعاقبة بحسب الزمان كذلك حدوثات
الموانع المقرونة بها متعاقبة بحسب الزمان **قوله** انه لم يجتمع في الوجود نقلنا الكلام
آه اي ان لم يجتمع تلك الموانع المتعاقبة بحسب الحدوث في الوجود بل كانت متعاقبة
بحسب الوجود ومنقضية بعضها عند وجود بعض كاجزاء الحركة نقلنا الكلام الى علة
عدم تلك الموانع المتعاقبة في الوجود اذ لا بد لكل عدم حادث من علة حادثة
فنقول ان علة عدم كل مانع من تلك الموانع اما وجود مانع اخر لذلك المانع
فيلزم وجود الموانع الغير المتناهية المرتبة في الحدوث دفعة اذ لا بد لحدوث هذا المانع
من علة حادثة ان حدوثه وكذا لا بد لهذه الحادثة من علة حادثة في هذا الآن ايضا
هكذا الى غير النهاية فيكون جميع هذه الحدوثات المتوقفة بعضها على بعض واقعة في
آن واحد فيكون تلك العلل مرتبة في الحدوث مجتمعة في الوجود ولما كان العلة الموجبة
لحدوث مانع الشيء مانعا لذلك الشيء كان تلك العلل الغير المتناهية موانع ولذا عبر
الشارح عن هذه العلل الموانع حيث قال وعلى الاول يلزم وجود الموانع المرتبة في
الحدوث هكذا حقق هذا المقام وقد زل فيه الاقدام واما عدم جزء من اجزاء علة
ذلك المانع فيلزم ان يكون تحقق ذلك المانع ووجوده موقوفا على امور غير متناهية

الذي هو جزء من علة وجود جزء الحركة الذي كان مانعا عن عدمه عبد الرحمن

هذا اختيار الشق الغير الشقوق المذكورة عبد الرحمن

الظاهر ان يقول لكل امر من ان يكون ذلك الحادث عدما او غير عدم نائل عبد الرحمن

مرتبة بحسب الذات مجتمعة فى الوجود وهى العلل الموجودة التى لابد
منها فى وجود جزء من اجزاء علة وجود المانع فيلزم التسلسل المستحيل فى
اسباب وجود المانع فان قلت انهم لايجوزون استناد العدم الى
موجود بل تقرر عندهم ان علة العدم عدم علة الوجود وح يسقط الشق
الاول اعنى استناد عدم المانع الى وجود المانع فلا حاجة الى ابطاله
قلنا لاباس بذكر الشقوق البعيدة استظهارا **قوله** وهو ان القول
بتوارد الاستعدادات الحادثة لما كان بناء تمامية دليلهم وعدم جريانه فى
الحوادث اليومية على القول بالحركة السرمدية وتوارد الاستعدادات الغير
المتناهية الحادثة على المادة القديمة عد هذا القول من وجوه اجوبته
دليلهم وكذا الوجه فى الوجه الخامس **قوله** قلت هذا بديهة الوهم لابداهة
العقل اى الحكم بكون المقارن مع واحد منها غير سابق على كل واحد
منها بالزمان بل على بعضها من بداهة الوهم لا من بديهة العقل كما زعمه
المجيب فان تقدم القديم على كل فرد من افراد الحادث لايستلزم الا كون القديم
متحققا فى الزمان السابق على كل واحد من افراد الحادث بخصوصه وهذا لاينافى
كونه مقارنا دائما لفرد من افراده لا بخصوصه وهو المسمى عندهم بالفرد المنتشر
وبما قررنا ظهر ان الحالة التى يجب ان يتحقق فيها سبق القديم على كل واحد من
افراد الحادث هو زمان ما لا الزمان المعين كما توهم حتى يلزم المنافاة
بين دوام المقارنة مع بعض الافراد وبين السبق على كل فرد من افراد
الحادث **قوله** لو لزم سبق القديم على جميع ما يصدق عليه الحادث فى زمان واحد

لا يذهب عليك ان هذا يرد على الجواب الاول ايضا وهو قوله واما امر موجود ويندفع بهذا الجواب ايضا عبد الرحمن

فان القديم الكائن على هذه الحالة لايجوز ان يكون مقارنا
دائما للفرد المنتشر ايضا **قوله** فان الحوادث كما لا اول لها لا اخر لها
فان قدم الافلاك بموادها وصورها ومطلق حركاتها وقدم مطلق
الزمان وقدم العناصر بموادها وامتناع انعدام القديم يقتضى حدوث
الحوادث دائما على ما صرحوا به فان قلت ان اللازم من ذلك كون
الحوادث مما لا اخر له بمعنى عدم وقوفها عند حد لا يمكن تجاوزها عنه لكونها مما
لا اخر له بمعنى خروج جميعها الى الفعل وحصول افرادها الغير المتناهية
فى شئ من الازمنة وهذا هو المح دون الاول على ما صرحوا به فى عدم تناهى
مراتب الاعداد قلنا للمتوهم ان يقول على تقدير قدم العالم وابدية الزمان
يكون تلك الحوادث الغير المتناهية حاصلة بالفعل واقعة فى الزمان بمعنى
ان كل واحد من افرادها يكون حاصلا فى جزء من تلك الازمنة والحصول فى
الزمان اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب على ما
سيصرح به الشارح المحقق قال السيد الشريف قدس سره ان الماضى من الحركة
موجود فى الماضى من الزمان وان لم يكن موجودا فى الحاضر والمستقبل من الزمان
وكذا المستقبل من الحركة موجود فى المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا
فى الماضى والحاضر من الزمان انتهى والحق ان الممكنات الاستقبالية المتصفة
بالوجود الخارجى متناهية على ما سيصرح به الشارح المحقق وسنبينه
بيانا واضحا **قوله** والدهر وعاء الزمان قال بعض المتالهين ان الدهر
محيط بالزمان بمعنى انه لا يوجد جزء من اجزاء الزمان الا وهو مقرون به

وبع ذلك لا يوجد فيه ماض ولا مستقبل ولا قسمة بوجه بل هو آن واحد
يحيط بالازل والابد كل منهما مقرون به فالازل فيه باعتبار عين الابد فتدبر
يتجلى معنى قوله تعالى هو الاول والآخر وسر كون المتجردين عن جلابيب ابدانهم
المنخرطين في سلك المجردات مشاهدين للحوادث الآتية في الازمنة الآتية
قوله ثم لا يخفى انه اذا سلم جريان الدليل آه دفع لما يقال ان تجويزهم التسلسل في
الامور المتعاقبة ليس لعدم وجود السلسلة ولا لامتناع التطبيق فيها بل لعدم
جريان المحذور اللازم من التطبيق فيها وهو تناهي السلسلة على تقدير عدم
تناهيها او مساوات الجزء للكل قوله بل الكم مطلقا اي سواء كان منفصلة
وهو العدد او متصلة كالمقادير وهو الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان يأبى
عن قبول مساوات جزئه لكله وذلك لان طبيعة الكم من حيث هي يقتضي
القسمة الى الاجزاء المتباينة التي تزداد هو بازديادها وينقص بانتقاصها
فيكون عدم ازدياده بازديادها منافيا لمقتضى طبيعته فكون الكل المشتمل
على الزائد بالنسبة الى جزئه مساويا بالجزء يكون مما يأباه تلك الطبيعة وما
ذكرنا ظهر ان امره رحمه الله بالتأمل اشارة الى الدقة لا عدم الصحة قوله وقد
انفسخ حال الشرط الاول من انه لا يشترط اذ مقتضى الدليل عدم وجود الآحاد
الغير المتناهية اصلا لا على سبيل الاجتماع ولا على سبيل التعاقب افيد ما
حاصله انه لا بد لجريان الدليل من وجود الآحاد مجتمعة متمايزة ليصح انطباقها
بالتقدم والتأخر اللذين هما متضايفان لا يمكن انفكاك احدهما عن الآخر
اصلا لا خارجا ولا ذهنا اذ لو كان وجودهما الخارجية متعاقبة منقضية بعضها

> الذين لا بد منهما في الترتب الذي لا بد منه في برهان التطبيق والحاصل ان الترتب شرط في برهان التطبيق وهو لا يتحقق بدون التقدم والتأخر وهما لا يتحققان بدون الامتياز والاجتماع فلا بد للتطبيق من الاجتماع والامتياز

عند

عند بعض آخر لم يكن شيء منهما متصفا بالتقدم ولا بالتأخر ضرورة اقتضاء تحقق
كل منهما تحقق طرفيه حين تحققه واما وجودها في الذهن فالاجمالي منه لا يحصل به
الامتياز الذي لا بد للتطبيق والتفصيلي لا يقدر عليه الذهن ضرورة امتناع
احاطته بما لا يتناهى اي اول هذا الفساد اما اولا فلانه على تقدير تمامه يدل
على عدم تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض اذ وجودها الاجمالي الوحداني الذي
لا يكفي للاتصاف بهما ولا يمكن وجودها مفصلة لعدم اقتدار الذهن على الاحاطة
بما لا يتناهى مفصلة بل يدل على نقيض ما ادعاه من جواز الامور الغير المتناهية
المتعاقبة اذ لا معنى لتعاقبها الا كون وجود بعضها مقدما على وجود بعض
آخر غير مجامع معه واما ثانيا فلان عدم اتصافها بالتقدم والتأخر
الزمانيين انما يتصور اذا كان تحقق موصوف احدهما في زمان يتحقق
موصوف الآخر فيه او تحقق موصوف احدهما ولم يتحقق موصوف الآخر
اصلا واما تحقق موصوف احدهما في زمان سابق وتحقق موصوف
الآخر في زمان آخر فيتحقق التقدم والتأخر الزمانيين لا منافات
لها على ما لا يخفى قوله وعلى هذا الشرط اعتمدوا في قولهم بعدم تناهي
النفوس الناطقة المجردة القائلون بقدم العالم النافون للتناسخ
قالوا بقدم نوع الانسان وتعاقب افراده الى غير النهاية وبقاء
نفوسها الناطقة بعد المفارقة عن الابدان قوله بل لهم ان يدفعوا
ذلك آه اي ليس لهم ان يدفعوا جريان الدليل في الآحاد الغير المتناهية
المرتبة بان يدعوا عدم كفاية الاجمالي في غير المترتبة وكفايته في المترتبة

فان هذا الادعاء تحكم بل لهم ان يدفعوا ذلك بانه لا يظهر في السلسلة
اي جريان الدليل ه
الغير المرتبة انتقال الزيادة الى طرف اللاتناهي لجواز كون تلك
الزيادة مستقرة في الاوساط غير منقلبة عنها الى الطرف الغير المتناهي
وذلك لعدم اتساق نظامها بخلاف السلسلة المرتبة فانها لاتساق
نظامها لا يستقر الزيادة في الاوساط بل تنتقل بمجرد تطبيق المبدأ على المبدأ
الى الطرف المقابل فيظهر الانقطاع **قوله** والمجموع الذي ينتهي اليه سلسلة المجموعات آه
دفع لما يتوهم هنا من ان اللازم من التطبيق بين المجموعات المترتبة انما هو تناهي
المجموعات لانها بمنزلة الاحاد المترتبة ولا يلزم منه تناهي احاد المجموع الاول كيف وكل
التي تظهر بسبب البرهان التطبيق ه
من تلك المجموعات مشتمل على احاد غير متناهية ووجه الدفع انه يلزم تناهي آحاد
المجموع الاول ايض وذلك لان المجموع الذي ينتهي اليه سلسلة المجموعات يكون لا محالة
مجموعا لا يكون بعده مجموعا اخر وذلك هو الاثنان فالمجموعات الموجودة في السلسلة
وفي المجموع الاول ينتهي بعدة متناهية الى الاثنين فيكون المجموع الاول
متناهيا **قوله** فنطبق السلسلة المبتدأة من الواحد آه فينتهي الى مجموع لا يكون
فوقه مجموع اخر فيكون احاد ذلك المنتهى اليه متناهيا ايض قيل يختلج لي في ابطال
الغير المتناهية وجه لا يحتاج الى التطبيق وامثاله وهو ان يقال لو وجد الامور
الغير المتناهية مترتبة او غير مترتبة لا يتجاوز في القلة من الواحد وفي الكثرة من الغير
المتناهي فمراتب التزايد والتناقص يجب ان يكون غير متناهية مع انها محصورة
بين الجملة الغير المتناهية التي هي الكل وبين الواحد انتهى اقول لا وجه لهذا الوجه اذ من
المعلوم ان الجملة الغير المتناهية التي هي الكل ليست طرفا السلسلة مراتب التزايد والتناقص

بل مراتب الاحاد المجموعات التي هي من مفروضات المراتب اذ لا فرق
بين المراتب ومفروضاتها كما سيصرح والحاصل لا بد ان يراد
من المراتب معروضاتها او يراد من قوله بين الجملة والواحد وبين
مرتبتهما محي الدين

فان

الاتساق عبارة عن كونها مرتبين في نفس الامر بحيث يكون الاول
بازاء الاول والثاني بازاء الثاني وهكذا فظاهر انه يمنع عن
كون الزيادة في الاوساط ه

ويمكن دفعه ايض بانه لما بطل عدم تناهي المجموعات
بطل عدم تناهي الاحاد لان عدم تناهي المجموعات
لازم لعدم تناهي الاحاد وبطلان اللازم يدل
على بطلان الملزوم محي الدين

مثلا كالعشرة متناهية الى الاثنين بعدة متناهية وهي
الثمانية والاثنان متناه الى الواحد بواحد والزايد على
الواحد بقدر متناه متناه تامل ه

اقول لا شك ان الكل طرف سلسلة الزوايد كما ان الواحد طرف سلسلة النواقص
وكذا التزايد العارض للكل طرف سلسلة التزايد كما ان التناقص العارض
للواحد طرف سلسلة التناقص واشتمال الكل على المجموع لا ينافي هذا
كما ان الكل الساقط منه واحد مشتمل على اجزائه المتزايد بعضها على بعض
مع انه واقع في امتداد سلسلتها وتزايده واقع في امتداد سلسلة
تزايدها وليس الوقوع في امتداد السلسلة باعتبار الاشتمال بل من
حيث انه يصدق عليه مفهوم التزايد ايض كيف ولو كان الاشتمال
منافيا للوقوع في امتداد السلسلة لم يجز جعل المجموع الذي هو الكل
طرف سلسلة المجموعات مع ان الش جعله كذلك على ما يظهر بعد
التامل في توجيهه في المقام لجريان برهان التطبيق في الغير المترتبة
ايض للزوم الترتيب بها باعتبار المجموعات وهذا هو سر سنوح
هذا الوجه للقايل في هذا المقام واما كون القول بعدم تناهي مراتب
التناقص في المفروض بط قطعا فبط قطعا كيف ولو انتقص منه
نشاء فشاء تذهب الانتقاص الى ما لا نهاية مع ان الواحد انقص المراتب
ولهذا يلزم الحصر بين الحاصرين عند انقسام السلسلة المذكورة الى ما لا يتناهى
اظهر من انقسام الجسم الى ما لا يتناهى بوجود الغير المتناهية فيها بالفعل
دونه احمد

فان تلك المراتب عارضة للمجموعات الغير المتناهية التي هي اجزاء الكل فكما ان الكل
لا يكون طرفا لاجزائه كذلك لا يكون طرفا العوارض اجزائه ولعل منشأ هذا القول
توهم كون الكل ههنا واقعا في امتداد سلسلة الاجزاء الزائدة بعضها على بعض
الى غير النهاية فظاهر انه ليس كذلك بل هو مشتمل عليها مندرج كل واحد منها
اي ليس بواقع في امتداد ه
فيه واتصافه بعدم التناهي ليس الا باعتبار عدم تناهي اجزائه المتزايدة بعضها
على بعض وعدم انتهائها الى حد وايض القول بعدم تناهي مراتب التناقص في
السلسلة المفروضة بط قطعا كيف وهي منتهية من جهة التناقص والتنازل
الى الواحد لم يتجاوز عنه كما اعترف هذا القايل وجعله مبنى دليله ولعل منشأ هذا القول
توهم استلزام كون عدد النواقص غير متناهية لكونه مراتب تناقصها غير متناهية
مع عدم علاقة الاستلزام بينهما او قياس السلسلة المفروضة بالاجسام القابلة
للانقسامات الغير المتناهية على سبيل التناقص عند الحكماء النافين للجزء الذي لا يتجزى
وتركب الاجسام منها مع ظهور الفارق **قوله** فان قلت انما يلزم ما ذكرت من جواز
اجراء الدليل في التقديرين وترتب الاستحالة عليه لو كان العدد مركبا من
الاعداد التي تحته اذ لو لم يكن مركبا منها لم يكن هناك مجموعات ولا يتحقق الاثنين
والثلثة وما فوقهما فلا يتصور هناك التطبيق **قوله** فيتعدد تمام ماهية شيء واحد
وذلك لانه لا معنى لتمام ماهية الشيء الا مجموع اجزائه الكافية في وجوده فلو كانت
العشرة مركبة من جميع الاعداد التي تحتها كان مجموع الخمسين اللتين تحتها تمام
ماهيتها ضرورة كفايتهما في حصولها وكذا كان كل واحد من مجموع الاربعة والستة
ومجموع الثلثة والسبعة ومجموع الاثنين والثمانية ومجموع الواحد والتسعة

في السلسلة صح

وفي كون الواحد ايض طرفا العوارض اجزاء الكل
تامل وان كان كونه طرفا لاجل الكل نفسه مسلما
عبد الرحمن

لا فرق بين هذا الكل والمجموع الساقط منه الواحد في الوقوع
في امتداد السلسلة فالفرق تحكم عبد الرحمن

قلنا المراد من التزايد والتناقص الزيادة والنقصان
المضايفان لا التناقص بمعنى التنازل محي الدين
والمراد من هذا التنازل غير ما اشرنا اليه اذ هذا ناظر
الى انه من الاكثر الى الاقل وما اشرنا اليه ناظر الى انه
من الموقوف عليه والعلة الى الموقوف والمعلول
فلا تغفل عبد الرحمن

فانه جعل الكل طرفا في التوجيه الاول والواحد طرفا
في التوجيه الثاني فيسهل سنوح ما ذكره القايل
يوسف

تمام ماهية لها لما ذكرنا بعينه وظ ان كل واحد من تلك المجموعات مخالف
ومغاير للاعداد فتركبها من جميعها ملزوم لكونها متعدد الماهية وبما قررناه
ظهر انه لا يتوجه ما قيل من انه لا يلزم من تركبها من جميع الاعداد التي تحتها كونها
ذا ماهيات متعددة بل اللازم من ذلك تركبها من امور متخالفة الحقيقة كالحيوان
المركب من العناصر الاربعة المتخالفة الحقيقة وانما يلزم تعدد ماهياتها اذا كانت مركبة
تارة من خمسين بخصوصه وتارة من اربعة وستة بخصوصه وهكذا انتهى واما ما قيل انه
لا استحالة في كون الشيء الواحد ذا ماهيات متخالفة اذا كانت تلك الماهيات مشتملة
بعضها على بعض على سبيل التبادل كما فيما نحن فيه فبحث اخر لا يضر الشارح المحقق كما
لا يخفى قوله وح يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا اخر متمايزا عن سائر المراتب بخصوص
المادة فقط لا بصورة مغايرة لموادها فيكون دخول الوحدات في العدد هو بعينه
دخول الاعداد التي تحته قيل سيخ لي ان العدد يجب ان يكون له صورة نوعية وراء
الوحدات وذلك لان الوحدات يصدق عليها انها وحدة اذ كل كلي كما يصدق
على واحد من افراده كذلك يصدق على كثير منها على ما حققه الشارح العلامة في حواشيه
على شرح التجريد وظ ان ما يصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه الكم لعدم دخول
الوحدة تحت الكم فلا يكون الوحدات بنفسها عددا وكما منفصلا بل لابد لها في ذلك
من صورة نوعية فثبت وجوب كون كل عدد ذا صورة نوعية انتهى خلاصته اقول
وانت خبير بانه لا منافاة بين صدق الوحدة على الوحدات وبين صدق الكم
عليها اذ صدق الوحدة عليها انما هو بقيد الكثرة اعني انها وحدات كثيرة على ما
حققه الشارح في حواشيه على شرح التجريد وظ ان صدق الوحدة عليها بهذا القيد

ع كالانسان الواحد مثلا انسان كذلك الانسان الكثير انسان يوسف

ع حيث قال اقول كل مفهوم يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على الكثير منها كالانسان مثلا يصدق على واحد من زيد وعمرو وبكر وعلى جميعهم وكالواحد يصدق على كل واحد وعلى الجميع ايضا الا انه يصدق على الواحد بقيد الوحدة وعلى الجميع بقيد الكثرة ه

لا ينافي صدق الحكم عليها وكونها عددا بل تحققها كما لا يخفى وانما المنافي
لها كونها واحدا بقيد الوحدة وليس كذلك قوله ويكون هذا من خواص
الكم المنفصل اي ويكون كل مرتبة من مراتب الزيادة والنقصان نوعا اخر
بسبب ازدياد الاجزاء المادية ونقصانها من خواص الكم المنفصل فان
مراتب الاجزاء المقدارية التي اشتملت عليها اقسام الكم المتصل من الجسم
التعليمي والسطح والخط والزمان غير متخالفة بالماهية لما تقرر عندهم ان
القسمة الفرضية في المقادير المتصلة انما يكون الى اجزاء متساوية
في الماهية صرح بذلك الشارح العلامة في حواشي شرح التجريد في بحث العلة
والمعلول قوله ثم عدم تركب العدد من الاعداد التي تحته آه يعني انه لا حاجة لنا في
اجراء هذا الدليل على التقريرين المذكورين الى التزام كون العدد مركبا من الاعداد
التي تحته واثبات عدم كون مراتب الاعداد ذا صورة نوعية بل يكفينا فيه كون
معروض العدد مركبا مما تحته من المعدودات المعروضة لتلك الاعداد اذ لا
يتوجه على هذا التركيب المنع المتوجه على تركب الاعداد مما تحته فانا نعلم بداهة
ان مجموع زيد وعمرو اعني معروض الهيئة الاثنينية الذي لا صورة نوعية له
قطعا مغاير لمجموع زيد وعمرو وخالد اعني معروض الهيئة الثلثية وغير خارج
عنه فيكون جزءا منه ولا يتوجه ايضا منع كون تلك المعروضات موجودة فانه
مكابرة مخالف للحكم العقلي على ما سيجيء قوله وعن مجموع ا ب ج د فلو لم يكن
مجموع ا ب ج موجودا في سلسلة العلل مغايرا لكل واحد واحد من الاحاد
لما كان لما اختاره بعض المحققين وجه قوله على ما فصلناه في بعض رسالتنا
وهو نصير الدين الطوسي ه

ع اي الخط الزائد والناقص والازيد والانقص في الخط والخط والسطح كذلك في السطح والخط والجسم كذلك في الجسم التعليمي ه

ط بان يقال الا نعم ان معروض الهيئة الاثنينية ومعروض الهيئة الثلثية موجودة محي الدين

س ضرورة وجود الكل عند وجود جميع اجزائه ه من قول الشارح وما يتوهم من انه ليس هناك الا الاحاد عبد الرحمن

وهو رسالة القديم في اثبات الواجب حيث قال فيها انه يجوز ان يكون ما فوق
المعلول الاخير الى غير النهاية علة للمجموع وهو معلول لما قبله بمرتبة الى غير النهاية
وهكذا انتهى فلو لم يكن معروض العدد مركبا من المعروضات التي تحته ولم يكن تلك
المعروضات موجودات اخر مغايرة لكل واحد واحد من احاد السلسلة لما كان
لتجويزهم في البرهان كون الجزء علة للمجموع وجه ولما كان لاختيارهم في القدح في البرهان
كون جزئه الذي هو ما فوق المعلول الاخير علة للمجموع وكونه معلولا عما قبله بمرتبة
وجه هكذا ينبغي ان يقرر هذا الكلام قوله وما يتوهم من انه ليس هناك الا الاحاد
اشارة الى رد ما زعمه صدر المدققين انه اذا لم يعتبر مع الاحاد الهيئة الاجتماعية والجزء
صدر الدين محمد الشيرازي ٥
الصوري لم يكن هناك موجود اخر فلا يكون معروضات الاعداد التي تحت عدد
غير الاحاد ٥ جواب ٥
موجودة فلا يجري الدليل على شيء من التقريرين المذكورين في الامور الغير المرتبة وقد
بل يكون اعتبارات صرفة ٥
رد بان العقل يحكم بالبديهة انه اذا وجد اثنان كزيد وعمرو يكون هناك موجود
ثالث وهو مجموع زيد وعمرو والحتي معروض الاثنينية ضرورة وجود الكل عند وجود
جميع اجزائه فهكذا اذا وجد ثلث كزيد وعمرو وخالد يكون موجود رابعا وهو
مجموع زيد وعمرو وخالد اعني معروض الثلثية وهكذا اذا وجد امور غير متناهية
معروضات الاعداد الغير المتناهية يكون موجودة فيها فيجري فيها الدليل وههنا
شبهة مشهورة لا بد من التعرض لها وهي انه اذا كان وجود الاثنين مستلزما
لوجود امر ثالث وهو معروض الاثنينية وكذا اذا كان وجود الثلث مستلزما لوجود
امر رابع هو معروض الثلثية وهكذا الى غير النهاية لزم ان يكون وجود الاثنين مستلزما
لوجود امور غير متناهية وذلك لان وجود الاثنين ح يكون مستلزما لوجود معروض

وذلك لانه لا يجوز التعرض في الدلائل للشقوق المحتملة للعقل نظرا الى ذاته وان كانت بعيدة وباطلة نظرا الى استلزامها المحذور فلو لم يكن هناك مجموع واجزاء لم يكن الجزء علة للكل احتمالا عقليا حتى يجوز ذكره وابطاله [illegible] وفيه ان هذا التجويز انما يتوقف على وجوب مجموع مركب مغاير للاحاد سواء كان مركبا من الوحدات او من المعروضات فلا يتم الشرطية الاولى عبد الرحمن

ط فيه تعريض على مولانا قره باغي حيث قرره على وجه لم يرض به قائله ٥

٣ بناء على ان مذهبه ان العدد عبارة عن محض الوحدات كما ذكره الشيخ العلامة على طريق الاستهزاء والتعجب ٥

ن المراد من التقريرين هو قول الشارح اولا والجزء الذي ينتهي اليه السلسلة [illegible] الموجودات وثانيا وان شئت قلت ٥

٤ وفائدة التغيير اعني دفع توهم اعتبار الهيئة الاجتماعية اذ لا يلزم من لفظ المجموع عدم اعتبارها احمد الجزري

اي الامور الغير المتناهية التي هي معروضات الاعداد الغير المتناهية ٥

ح اقول الجواب الحق الحقيق بالقبول [illegible]

ح اي في مقام المعروض المركب من المعروضات ٥

ح فيه لان الامر الرابع هو معروض الثلثة حصل من اعتبار كل واحد من احاد الاثنين مرة ومجموع الاثنين مرة تامل ٥ يعني ان وجود معروض الاربعة لازم لوجود معروض الثلثة ووجود معروض الثلثة لازم لوجود الاثنينية ولازم لازم الشيء لازم لذلك الشيء محي الدين

الثلثية ووجود معروض الثلثية يكون مستلزما لوجود الاربعة وهكذا
الى غير النهاية فيكون وجود الاثنين مستلزما لوجود المعروضات الغير المتناهية
لان المستلزم للمستلزم للشيء مستلزم لذلك الشيء افيد في الجواب ان وجود الامر
المفيد الاستاد مولانا ميرزا جان ٥
الرابع الذي هو معروض الثلثية اعتباري محض لا تحقق له في الخارج اصلا
لانه حصل من اعتبار كل واحد من احاد الاثنين فيه مرتان مرة بالانفراد ومرة في
ضمن الاثنين وتحقيقه ان المفهوم الحاصل من اعتبار امر فيه مكررا يكون اعتباريا محضا
انتهى اقول وانت خبير بما فيه فان القول بوجود الامر الرابع ليس باعتبار انه كذلك في
اي فيما افيد ٥ اي فوائد ايل ٥ اي في الخارج حمل الوجود على معناه المتبادر ٥ غير موجود في الخارج ٥
الواقع بل باعتبار انه لازم مما ذكرنا من ضرورة وجود الكل عند وجود جميع
اجزائه ومن كون وجود الاثنين مستلزما لوجود معروض الثلثية وظان كون الرابع
هذا ابناء على نسخة الحاشية ٥
اعتباريا محضا في الخارج لا يقدح في لزوم كونه موجودا فيه مما ذكرنا فاقول الحق في
تتعلق بلزوم ٥
الجواب ان يخصص الاجزاء في المقدمة الضرورية القائلة بوجوب وجود الكل عند وجود
جميع اجزائه بالاجزاء الاعتبارية التي يمكن انفكاك كل منها عما سواه في
الذهن وظان اجزاء الرابع ليست من هذا القبيل ضرورة امتناع تصور
الكل منفكا عنه الجزء قوله فان قلت بما ذكرت اي من بطلان الامور الغير المتناهية
مطلقا يلزم ان يكون معلومات الله تعالى متناهية اي يجب وجودها في علم الله فلزم
ان يكون معلومه تعالى متناهية كمعلومنا والا اي وان لم يكن معلوماته تعالى متناهية
بحسب هذا الوجود بل كانت غير متناهية بحسبه اينتقض البرهان به اي بكونها غير متناهية
وتخلف مقتضاه عنه فان مقتضاه بطلان الامور الغير المتناهية مطلقا سواء كانت
موجودة في الخارج او في العلم هكذا ينبغي ان يقرر هذا الكلام قوله وتحقق علم الله تعالى
فيه تعريض لمولانا قره باغي ٥

اي الذي هو معروض الثلثة لانه جزء لما فوق كل الثلاثة ليس من هذا القبيل اي مما اجزاؤه متناهية ولذا احتيج الى هذا التوجيه كان الظاهر الثالث بدل الرابع فافهم محي الدين

٤ كالجدار الاربع مع السقف فانه يمكن ان يتصور السقف بدون الجدار في الذهن بخلاف اجزاء الرابع فانه اذا تنقص جزء لا يبقى الاربع ولذا اخص بالاجزاء المتناهية التي يمكن انفكاك كل منها عما سواه في الذهن ٥

٣ لان علومه تعالى هو الصور الحاصلة فيه تعالى من تلك المعلومات من كل واحدة واحدة منهم قره باغي

يقتضي بسطا في الكلام وقد حققنا في رسالتنا في اثبات الواجب
تعالى وصفاته العلى وبسطنا هناك بسطا فليرجع اليها **قوله** فان قلت
معلومات الله تعالى غير متناهية وذلك لاحاطة علمه تعالى بالممكنات الغير المتناهية
الموجودة والمعدومة **قوله** بكون الممكنات المتصفة بالوجود الخارجي متناهية يشير
بهذا القيد الى ان جريان التطبيق في المعلومات انما يتأتى اذا كانت غير متناهية
بحسب الوجود ولا يكفي فيه كونها غير متناهية بحسب ذواتها وانفسها فيكون الممكنات
الغير المتناهية المعدومة معلومة له تعالى لا ينتقض هذا البرهان **قوله** فانها ليست غير
متناهية وان كانت غير واقفة عند حد يعني ان عدم وقوفها عنده لا يقتضي الا كونها
متجددة دائما بمعنى عدم كون الاوقات الاتية الابدية خالية عن تجدد جملة متناهية
منها او ظان دوام كونها متجددة بهذا المعنى لا يقتضي كون كل واحد من احادها الغير
المتناهية متجددا بالفعل بل انما يقتضي ان يكون بعضها متجددا بالفعل والمستلزم
اي مجموعها في زمان واحد
لبلوغ مجموع الاحاد المتصفة بالوجود الخارجي مبلغ اللاتناهي هو الاول دون
الثاني بخلاف ما اذا كان العالم قديما ولم يكن للحوادث المتصفة بالوجود الخارجي مبدا
زماني فان تجددها في جانب المبدا يكون بتجدد كل واحد من احادها الغير المتناهية
بالفعل فيكون مجموع الاحاد المتصفة بالوجود الخارجي بالغة مبلغ اللاتناهي فيجري
فيها التطبيق خذ هذا البيان وعده من سوانح الزمان **قوله** وفيما ذكرنا وهو جواز علم
الله تعالى اجماليا وواحدا متعلقا بالمعلومات الغير المتناهية الموجودة والمعدومة
في الخارج المتحدة الوجود عنده تعالى بحسب علمه مخلص عن ذلك وهو لزوم كون التعلق
بين العالم والمعدوم الصرف ووجه الخلوص ان تعلق علمه تعالى بالمعلومات المعدومة

فيه ان تعلق العلم بها موقوف على وجودها في الذهن كما يفهم
من هذا الكلام والحال ان الشيء انما يوجد في الذهن اذا تعلق به
لزم الدور تأمل المراد من الموجودات الذهنية ان يكون موجودة
عند الله سواء كان موجودة الان او موجودة فيما سياتي فليتأمل

في الخارج على هذا لا يكون متعلقا بالمعدومات الصرفة بل يكون تعلقه
بها تعلقا بالموجودات الذهنية المتحدة في الوجود **قوله** فيلزم المحذور وهو
عدم كون الله تعالى عالما في الازل بالحوادث **قوله** قد حقق في موضعه ان العلم
الاجمالي علم بالفعل قيل يا حاصله انه لا حاجة في الجواب عن لزوم كون
معلومات الله تعالى متناهية الى التزام كون علمه تعالى بها علما اجماليا
حتى لا تنطبق البرهان
يحتاج الى اثبات كونه علما بالفعل بل يمكن ان يقال كما ان ذاته تعالى
لا تدخل تحت تصريف الزمان وجميع الازمنة حاضرة عنده مع جميع الزمانيات
كل في وقته ونسبته الى الجميع على السواء كذلك صفاته تعالى ليست بزمانية
عند الحكماء
اضافية كانت او حقيقية فيتعلق الاضافة الازلية تعلقا ازليا بوجود
كالعلم والقدرة والارادة وغيرها
المعلومات فيما لا يزال كما يقول القائل بان علمه تعالى حضوري ان جميع
حاضرة عنده من الازل الى الابد كل في وقته والحضور بل الاحضار اضافة
وهذا الجواب من سوانح الوقت ولعل هذا اسلم مما اختاره الشارح من ان علمه تعالى
اجمالي لما فيه انتهى اقول هذا السانح لا يصلح للجواب اذ فيه اعتراف بما يدعيه
السائل من عدم بطلان الامور الغير المتناهية مطلقا وذلك لان بناءه
على ادعاء كون المعلومات والحوادث اليومية الغير المتناهية الموجودة في الخارج
في ازمنة غير متناهية موجودة حاضرة كل منها بجميع اجزائها بانفسها عنده تعالى
ازلا وابدا او حضور المعدوم الصرف عنده تعالى بديهي البطلان فضلا عن حضوره
علة لقوله موجودة في الخارج
ازلا وابدا بل بناؤه على ادعاء اجتماع تلك الاجزاء في الوجود الخارجي على ما لا يخفى
على المتأمل وايضا كون ذاته تعالى بحيث يكون جميع الزمانيات مع ازمنتها حاضرة

فيلزم على هذا القائل اما انتهاء معلومات الله تعالى
او انتقاض الدليل عن برهان التطبيق بها وكل
منها محذور تم

الى كون علمه تعالى حضوريا وجه التحقيق الاثبات صغرى
نعم يتوقف لا احتياج على هذا التحقيق في هذا الكتاب الى كون
بالعلم على انه طور وراء العقل ولذا لم يذهب الشارح في هذا الكتاب الى المطالب الالهية
علمه تعالى حضوريا فانه في هذا الشرح بصدد تحقيق
على اطوار العقل لدفع شبه القاصرين والمعاندين وتحقيقها
بامثال هذا لا بد فيها فانه اف والسر الربوبية وكتمانه بقدر
الامكان
احمد جرجس

والمراد الاسلمية نظرا الى ما اوردوا على المتكلمين هنا من عدم كونه تعالى
عالما في الازل لا في كل ما اندفع بما ذكره الشارح سابقا ولاحقا كيف تنطبق
مثل هذا من مثل هذا القايل ومن عرف على عبارته عرف مقاصد المقام
حلية النهال
محي الدين

عنده يغني عن اثبات صفة العلم وادعاء عدم كونها زمانية وما ذكرنا
ظهر حال كونه جوابا اسلم مما اختاره الش رحمه الله **قوله** وهو العقل البسيط
الذي يجعله الفلاسفة مستفادا حاصلا انه تقرر عندهم ان علوم النفوس
وتعلقها بالاشياء فايضة ومستفادة من المبادي العالية وصرحوا بان
المستفاد منها هو العلم الاجمالي فلو لم يكن العلم الاجمالي علما بالفعل لم يكن
النفوس عالما بالاشياء وعاقلة اياها بما استفادوه منها **قوله** قالوا التعقل
الاجمالي للمبادي العالية خلافا للصور التفصيلية في الخارج فلو لم يكن
العلم الاجمالي علما بالفعل لم يكن هو في المبادي العالية خلافا للصور التفصيلية
في الخارج ضرورة كون خلقهم وايجادهم اياها اختياريا مسبوقا بالعلم **قوله** التعقل
الاجمالي فينا ايض مبدأ للصور التفصيلية في اذهاننا فلو لم يكن التعقل فينا علما
بالفعل لم يات منه هذه المبداية **قوله** ثم اقول كما ان البعد المكاني متناه آه لما رفض
دليل الحكماء على مذهبهم من وجوه متعددة بحيث لم يبق لاعتماد العقل عليه مجال ولكن
بقي بعض ما يمكن ان يتشبث به العقول المشوبة بالاوهام فتميل الى مذهبهم كالامتداد
الزماني وتقدم بعض اجزائه على بعض وتقدم الواجب اراد ان يبين حال ذلك
الامتداد وكيفية تقدم بعض اجزائه على بعض وتقدم الواجب عليه على وجه لا يبقى
للتشبث به باحواله والركون اليه ايض مجال فمهد لذلك مقدمات وقال كما ان البعد
المكاني متناه آه والى ما ذكرنا اشار بقوله فيما بعد وهذه مقدمات اذا لاحظها الذكي
هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام **قوله** الا اذا كان راسم موجود وذلك الراسم
عندهم هو الآن السيال الذي هو موجود في الخارج ومنطبق على الحركة التوسطية

الموجودة في الخارج فانه كما ترسم الحركة التوسطية في الخيال الحركة بمعنى القطع
كذلك الآن السيال يرسم هذا الامتداد الغير المتناهي على هذا الوجه في الخيال
وظ ان هذه الحركة الموجودة لا يتاتى الا بجسم قديم متحرك بها فهذا الامتداد الغير
المتناهي وان لم يكن موجودا في الخارج لكن ارتسامه في الخيال على هذا الوجه
يقتضي وجود الحركة والمتحرك القديمين عندهم فمنع الش في الحقيقة منع لهذا
الاقتضاء **قوله** واذا كان الزمان متناهيا لم يكن شيء قبله اي قبلية زمانية لا لاجل
ان الزمان غير متناه فلا يتصور كون الشيء قبله بل لاجل انه لا يكون ح قبله زمان
يوجد القبل فيه ويتقدم بسبب وجوده فيه **قوله** لا لان المكان غير متناه اي عدم
كون شيء من الخلاء او الملاء عندهم فوق المحدد للجهات الذي هو فلك الافلاك
ليس لاجل ان المكان وهو البعد والفضاء غير متناه ضرورة كون الابعاد متناهيا
بل لاجل انه لا فوق هناك فان الفوق انما يتعين بالمحدد وسطح المحدب كما ان التحت انما
يتحدد بمركزه الذي هو مركز العالم الجسماني **قوله** والله تعالى متقدم على الزمان لا بالزمان
آه اي ليس تقدمه تعالى تقدما زمانيا ليستلزم هذا ان يكون قبل كل زمان زمان ويكون
الزمان ممتدا الى غير النهاية وذلك لما مر من كونه تعالى متعاليا عن الزمان غير
واقع فيه **قوله** لا يبعد ان يسمى تقدما ذاتيا كما ذكره المتكلمون اثبت المتكلمون قسما
اخر من التقدم مغايرا للاقسام الخمسة المشهورة وذلك كتقدم اجزاء الزمان
بعضها على بعض فانه تقدم لا يجامع معه المتقدم المتاخر وليس بزماني لعدم
وقوع المتقدم والمتاخر في الزمان ولا بالعلية ولا بالطبع لكون الزمان متصلا
واحدا لو كون اجزائه متساوية في الماهية وعدم اولوية علية بعضها البعض

من دون العكس ولا بالشرف لشرف اجزائه في الفضيلة ولا بالرتبة لعدم
ترتب اجزائه حسا ولا عقلا ومن ذلك امكنهم القول بحدوث الزمان وتقدم
عدمه عليه واما الحكماء فقالوا ان هذا التقدم تقدم زماني عارض لاجزاء الزمان
اولا وبالذات ولما عداها بواسطتها ووقوعه فيها فعدم الزمان لكونه غير زماني
لا يتصور تقدمه على وجوده والا لكان قبل وجود الزمان زمان وانه محال
قوله اي العدم الطارئ على الوجود يعني ان الفناء ليس عبارة عن العدم مطلقا
سواء كان عدما سابقا او لاحقا والا لكان اثبات كون العالم حادثا مغنيا
عن اثبات كونه قابلا للفناء ولما امكن ايضا اختلاف المتكلمين القائلين بحدوثه
في وقوع فنائه بل هو عبارة عن العدم الطارئ ولذا امكنهم الاستدلال عليه بان
العدم اللاحق كالعدم السابق فما صح على احدهما صح على الاخر قوله بل هالك ازلا
وابدا فوجودات الاشياء المحسوسة ليس الا كالوجودات التي يعكس شخص واحد في مرايا
متعددة او كالوجودات للشيء المرتسم في الخيالات المتعددة او كالاظلال المرئية في
مقابلة الاضواء على ما قال بعض العارفين كل ما في الكون وهم او خيال او عكوس
في المرايا او ظلال وحاصل ما اتفق عليه العارفون هو ان جميع الممكنات لا وجود
لها في الحقيقة انما الموجود بل الوجود هو الله تعالى تجلى فيها كتجلي الشخص الواحد في
المرايا المتعددة وليس لها جهة في الموجودية سوى هذا التجلي ومن هذه الجهة يطلق
عليها لفظ الموجود قال البيضاوي رحمه الله عند قوله تعالى كل من عليها فان ويبقى
وجه ربك ذو الجلال والاكرام الاية ولو استقريت جهات الموجودات وتفحصت
وجوهها وجدتها باسرها فانية في حد ذاتها الا وجه الله تعالى اي الوجه الذي

يلي

يلي جهته انتهى قوله ثم اشار الى مسئلة اخرى اي غير متعلقة بالعالم
وعدمه قوله اي اجمع اهل الحق لما كان المجمعون في هذا الاجماع بعض المجمعين
في الاجماعين الاولين قال كذلك تنبيها على ذلك قوله ففي ههنا تعليلية
لا ظرفية اذ لا معنى لكون النظر في نفس معرفته تعالى على انه غير واجب اصلا اتفاقا
وقوله كما في قوله عليه السلام عذبت امراة في هرة اي لاجل حبس هرة اشارة الى
ما يصح حمل في ههنا على التعليلية قوله لان البساطة العقلية تحتاج الى
البرهان يعني ان المانع من التحديد انما هو البساطة العقلية دون الخارجية
والثابت بالبرهان هو البساطة الخارجية دون العقلية فيجوز كونه تعالى
مركبا من الاجزاء العقلية وتحديده بها قال الشارح في بعض تصانيفه ويمكن
ان يستدل على نفي التركيب الذهني بان وجود الجنس والفصل واحد في الخارج
وهما متعددان في الذهن اما الاول فلصحة الحمل واما الثاني فظ فوجودهما لا
يكون عينهما وقد ثبت ان وجود الواجب عينه فلا يجوز كونه مركبا منهما هذا من
سوانح الوقت فتدبر فيه انتهى فلما كان بناء هذا الاستدلال على المقدمات
التي كان للبحث فيها مجال وذلك لانه يمكن ان يقال ان تعدد الجنس والفصل
وتميز كل منهما عن الاخر انما هو في العقل فقط لما تقرر انهما متحدان في الخارج ذاتا
ووجودا فيجوز ان يكون وجودهما عينهما بهذا الاعتبار فلا ينافي ذلك ما ثبت
من كون وجود الواجب عينه على ما اشار اليه بقوله فتدبر فيه اشار ههنا الى
احتمال كونه تعالى من الاجزاء العقلية وجواز التحديد بها قوله اذ لا دليل على امتناع
افادة الكنه في شيء من المواد بل يجوز ان يكون لبعض العرضيات علاقة مع معروضه

بحيث ينتقل بها الذهن من ذلك العرض الى معروضه وما حققه رحمه الله من ان
تصور الشيء بالوجه ليس تصورا لذلك الشيء حقيقة لا ينافي ذلك لجواز ان يكون
تصوره مغايرا لتصوره ومستلزما له كما في تصور الملزومات بالنسبة الى تصور
لوازمها البينة قوله فربما يحصل بالبديهة بعد تهذيب النفس بالشرائع الحقة وتجريدها
عن الكدورات البشرية والعوائق الجسمانية اقول قد يستدل على امتناعها بانه لا شك
في انه تعالى اشد تجردا وتنزها عن جميع النفوس المجردة البشرية وغيرها مهذبة
كانت او غيرها ولا شك ايضا في ان ما هو انقص تجردا وتنزها لا يتمكن من ان ينال
ويعرف كنه ما هو اشد تجردا وتنزها منه فانه كما لا يمكن للماديات ادراك المجردات
كذلك لا يمكن لما هو انقص تجردا ادراك كنه ما هو اشد تجردا منه فان الانقص
كالمادي بالنسبة الى الاشد يظهر ذلك مما صرحوا به في مراتب ادراك الحواس الظاهرة
والباطنة والنفس واذا تقرر هاتان المقدمتان فنقول كل نفس من النفوس انقص
تجردا وتنزها من شيء هو الواجب تعالى وكل ما هو انقص تجردا وتنزها من شيء
يمتنع عليه ان يعرف ذلك الشيء بالكنه فكل نفس يمتنع عليه ان يعرف الواجب
بالكنه وينبئ عن صحة ما قلنا خطاب النبي عليه السلام في هذا المقام بلفظ
السبحان المنبئ عن تميزه تعالى بالتنزه عن الاغيان وكونه مانعا عن العرفان
ويصدق جعل الصديق رضي الله عنه سبب عدم حصوله العجز قوله قال الصديق
رضي الله عنه العجز عن الادراك ادراك وفي القاموس الدرك التبعة واقصى
قعر الشيء قال الامام ابو الليث الدرك اقصى قعر الشيء كالبحر ونحوه انتهى فعلى هذا
المراد بدرك الادراك اقصى مراتب الادراك وهو ادراكه تعالى بالكنه فالمعنى

ان

ان عجز العقول عن ادراك كنه الواجب تعالى وامتناع حصولها لها ادراك الها
اياه تعالى بعنوان يمتاز هو بهذا العنوان عن جميع ما سواه وهو انه يمتنع ادراك كنهه
لجميع ما سواه خذ هذا البيان وعده ايضا من سوانح الزمان قوله ويل لمن لاكها بين
لحييه ولم يتفكر فيها الحديث اي ويل لمن يمضغ وعلك الايات التي هي دلائل معرفته تعالى بين جانبي
فمه ولم يتفكر في شيء منها وتلك الايات والعلامات الدالة على معرفة الله تعالى السموات
بما فيها من عجائب الفطرة ودقائق الحكمة التي يتحير الواقف عليها قائلا ربنا ما خلقت
هذا باطلا والارض بما فيها من عجائب الخلقة وظهور اثار الرحمة من احيائها بتفجير
العيون واخراج انواع الحبوب المأكولة والازهار الملونة والنباتات المعلقة
والجنات الملتفة وغيرها اذ يتوصل بصحيح النظر في كل منها الى اثبات الصانع تعالى
وصفاته العلى من الوجوب والحيوة والعلم والقدرة والارادة وغيرها من
الصفات السلبية وبما قررنا ظهر انه لا وجه لما قيل ان هذه الادلة كلها انما
تدل على ان النظر واجب واما النظر في وجوده وجوبه بالتفصيل الذي مر ذكره
فلا دلالة عليه في هذه الاثار انتهى وذلك لان هذه الاثار ليست دلائل
وجوب النظر فيها اصلا بل هي دلائل معرفته تعالى يتوصل بصحيح النظر في كل منها
اليها على ما بيناه ودليل وجوب النظر فيها هو الامر بالنظر فيها بقوله تعالى فانظر
الى اثار رحمة الله الاية وقوله تعالى انظروا ماذا في السموات والارض فان كلا من
هذين الامرين للوجوب على ما ظهر من ايعاده عليه السلام بترك التفكر فيها قوله لان
شكر المنعم واجب عقلا قالوا ان شكر الله وكذا دفع الخوف عن النفس واجبان
عقلا وهما يتوقفان على معرفة الله تعالى وهي متوقفة على النظر لانها ليست

الظاهر ان القائل لم يرد من الاثار العلامات كما فهمه رحمه الله فاورد ما اورد عليه
ما اورده بل اراد الايتين والحديث فالاثار جمع اثر بمعنى المأثور ويؤيده ما ذكرنا
من انه قال هذه الادلة عبارة عن الايتين والحديث وفي بعض النسخ لهذا القائل
بل الاثار الايات
عبد الرحمن

ضرورية وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق وهو ما لا يكون وجوبه
مقيدا بمقدمة فهو واجب كوجوبه ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا فالنظر
في معرفة الله تعالى لكونه مقدورا يتوقف عليه الواجب المطلق العقلي يكون
واجبا عقليا قوله قلت دعوى البديهة بالنسبة الى جميع الاشخاص في محل المنع
يعني ان المراد من كون النظر واجبا في معرفة الله انه واجب في الجملة فالمنافي له هو كون
وجوده بديهيا بالنسبة الى جميع الاشخاص كونه بديهيا كذلك في محل المنع قوله فالنظر
في سائر صفاته آه يعني ان المراد من النظر في معرفة الله تعالى اعم من ان يكون في ذاته
او في صفاته فكون وجوده تعالى بديهيا انما ينافي الاحتياج الى النظر في ذاته ولا
ينافي الاحتياج اليه في سائر صفاته قوله ولعل الحق ان النظر آه تحقيق للمقام بان
النظر في المعارف الالهية لا يجب على كل واحد من المكلفين وجوبا عينيا الا فيما هو
نظري بالنسبة الى ذلك الواحد فلو كان بعض تلك المعارف بديهيا بالنسبة اليه لا يكون
النظر في ذلك البعض واجبا عليه وكذا لو كان جميعها بديهية بالنسبة الى بعض
الاحاد كالمتجردين عن جلابيب الابدان والعوايق الجسمانية لا يكون النظر
واجبا عليه اصلا نعم يجب على كل واحد من المكلفين وجوبا كفائيا معرفة تفصيل
الدلائل بحيث يقتدر مع ذلك التفصيل على ازالة الشبهة الطارية على عقائدهم
وارشاد الطالبين للطريق المستقيم قوله والى الله المشتكى من زمان انطمس فيه
معالم العلم والفضل آه ولعمري انه افضل من زماننا فنحن احق بهذا التشكي
قوله ولم ينقل من احد منهم انهم كلفوا المؤمنين بالنظر والاستدلال فلو كان
النظر والاستدلال في المعارف الالهية واجبا على المؤمنين لكان على النبي صلى

ومشتكى اليه ان زماننا افحش قبحا من زمانهما لان في زماننا تصدر
الجهلاء على العلماء المتبحرين لكن لا اطمينان بهذا البيت
جاهلي در صدر اگر بيني دلا از جان مرنج • در بقعر بحر باشد
خار و خس اندر براست • در نجوم است چون زحل بر مركز
نباشد اختري • در زمان از ماه و مهر و مشتري بالا تر است •

من كون القصد واجبا بل اول الواجبات لان المكلف يكون
فعلا اختياريا البتة فحط الايراد القول بوجوب القصد شرعا
فيكون معارضة بالمثل لا توقف الافعال الاختيارية على القصد
بل هو حق قره باغي ولعمري وجهه انها افضل من زماننا بهذه
من اوقاتنا دايما انا نشاهد فنحن اليق واحرى بهذه
المشتكى وهو التشكية والشكوى قره باغي

الله عليه وسلم واصحابه رضوان الله عنهم ان يكلفوا المؤمنين به كتكليفهم اياهم
بساير الواجبات قوله بل كلفوهم اولا بالاقرار والانقياد آه حاصله انه
ليس على النبي عليه السلام واصحابه رضي الله عنهم الا ان يكلفهم بان يقروا على حقية جميع
ما جاء به النبي عليه السلام وينقادوا الاوامره ونواهيه وتعليم ما يجب اعتقاده
في حق الله تعالى وصفاته وقد فعلوا ذلك على ما يشهد به الاخبار والاثار
ولا يلزم من عدم تكليفهم اياهم بالنظر عدم وجوب النظر في المعارف الالهية مطلقا
لجواز ان يكون عدم تكليفهم بالنظر في المعارف الالهية بسبب كون تلك المعارف
حاصلة لهم من طريق التعليم المغني عن ترتيب المقدمات وتهذيب الدلائل على الوجه
العسير الذي يوافق القوانين المنطقية واما احتياجهم في ازالة الشبهة والشكوك
الممكنة التطرق لعقائدهم وفي ارشاد المسترشدين فانما هو على الدلالة
الاجمالية وقد كانوا عالمين بها ويدل على كون الدلالة الاجمالية كافية قول الصادق
رضي والمعارف الاعرابي قوله الفجاج هي الطرق الواسعة والطرق الذي يكون بين
الجبلين والبلوج هو الاضاءة والاشراق قوله قلت على ما ذكروه ان من كون القصد
الى النظر اول الواجبات وتوقف جميع افعال الاختيارية على القصد منه يلزم ان
يتوقف القصد الى النظر الذي هو اول الواجبات لاجل كونه فعلا اختياريا على
قصد اخر فان كونه واجبا مامورا به يستلزم كونه فعلا اختياريا اتفاقا وتوقف جميع
الافعال الاختيارية على القصد يستلزم توقفه ايضا على قصد اخر فذلك القصد
الاخر لكونه واجبا وفعلا اختياريا يتوقف ايضا على قصد ثالث وهكذا فيلزم التسلسل
او الدور وبما قررنا ظهر ان منشأ هذا الايراد مجموع القولين اعني القول بكون القصد

اعني التوجود والعدم والثبوت وغيرها
سواء كان معلوما اولا

بعني ان الافتقار الى النظر انما هو لافادة النظر المعارف
او لاخراج المعارف عن شبهة التقليد فتعليم المعارف
واستغنوا عن افادة الانظار فالحصول لا انظار
الاجمالية استغنوا في ازالة شبههم عن التفصيلية
فلم يكلفوا بالنظر مع وجوبه والامتثال به فلم يلزم
من عدم التكليف عدم الوجوب محي الدين

الظ ان الاحتياج بمعنى الامر المصحح لدخول الفاء التفريعية
لا بمعنى عدم امكان حصول المحتاج فيه الا بحصول
المحتاج اليه كيف وازالة الشبه والشكوك يمكن ان
يحصل لهم بالادلة التفصيلية ومن هذا ظهر عدم
استقامة الحصر فيه فتدبر

لا في ازالة الشبه المعاندة والزام المنكرين فانه
اما ان يكون بالدلائل المفصلة المبينة في علوم
الكلام فلذا دون الكلام بعد ظهور الفرق
واهل الهواء محي الدين

على قصد اخر فذلك القصد الاخر لكونه
واجبا وفعلا اختياريا يتوقف ايضا صح

الى النظر واجبا والقول بكون القصد من مبادى الافعال الاختيارية
لا واحدا منها كما زعمه بعض الناظرين قوله ولا مدخل للاختيار في الشوق
والارادة فلا يصح كون شئ منهما واجبا ومامورا به فلا يجوز ان يراد بالقصد
الذي جعلوه اول الواجبات احد[ع] هذين الامرين وظاهر انه ليس هناك امر اخر
مغاير لهذين الامرين يكون صادرا عن الفاعل المختار باختياره يسمى قصدا
فيجعل اول الواجبات فالقول بكون القصد اول الواجبات بط قطعا قوله فيحتمل الخلاف
وهو ان يكون اول الواجبات معرفة الله تعالى او النظر في معرفته او الجزء[ب] الاول
من النظر قوله فان ايجاب الشئ يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشئ بديهة سواء
كان ايجاب ما يتوقف عليه الشئ بايجاب ذلك الشئ كما في السبب المستلزم فان ايجاب القتل
الذي هو ازهاق الروح ايجاب سببه الذي هو من ضرب السيف اذ هو المقدور دون الازهاق
او بايجاب اخر غير ايجابه كما في الشرائط فان ايجاب الصلوة ليس ايجابا للطهارة بل
هي واجبة بايجاب اخر فان كلا[س] منهما مقدور في ذاته فيصح ايجاب كل منهما
بايجاب على حدة قوله لا لما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل آه حاصله ان
عدم الفرق بين السبب المستلزم وغيره من الشرط والجزء في الكون واجبا انما هو لاجل
ما قلنا من ان ايجاب الشئ يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه بداهة سواء كان
سببا مستلزما او غيره لا لاجل ما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل بدون
التكليف بالشرط والجزء تكليف بالمح فان استحالة هذا التكليف وهو كونه تكليفا
بالمح مم بل لا استحالة فيه قطعا بل انما المح هو التكليف بالمشروط والكل مع
اشارة الى مفاد قوله فغير مح
التكليف بعدم الشرط والجزء واين هذا من ذاك قوله لانه يستلزم تحقق الملزوم

[ع] لان الواجب على المكلف لا بد وان يكون فعلا اختياريا اتفاقا كما سبق وهذان الامران ليس باختياري فلا يكونا اول الواجبات تحرير

[ب] ولم يقل او القصد الاول لان الشارح زيف هذا المذهب فصار كالمعدوم عبارتي

[س] لكن وجوب الثاني بسبب وجود الاول لتوقف وجود الثاني على الاول

متعلق بقوله بل المح هو التكليف آه ودليل على كون هذا التكليف محالا قطعا
غير قابل للمنع اصلا واما ما قيل انه متعلق بالمح في قوله غير مح ودليل للاستحالة
وان النفي المستفاد من قوله غير وارد على هذا الدليل وان حاصل الكلام هو
ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء غير مح بهذا الدليل
بل بدليل اخر هو عدم الفرق بين السبب المستلزم وغيره فمع استلزامه لكون كلام
الشارح ملغزا يرده ما سبق من الشارح من منع استحالة هذا التكليف مطلقا وحصر
الاستحالة في التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء على ما
افاده ضمير الفصل وتعريف الخبر[٧] باللام ولفظة انما على ما في بعض النسخ قوله ولعلهم ارادوا
بالفعل ههنا هو الاثر المترتب على الفعل دفع لما يرد على المعتزلة من ان النظر
وان كان من مقولة الفعل الذي هو التاثير لكن العلم ليس من هذه المقولة بل هو
اما من مقولة الكيف او الانفعال[٩] او الاضافة[٨] فكيف يصح عده من الافعال المتولدة
ان كان العلم هو الصورة في الذهن
ووجه الدفع انهم لم يريدوا بالفعل ههنا معناه المتبادر الذي هو التاثير بل ارادوا
به الاثر المترتب على التاثير فانه قد يطلق عليه ايض ويؤيد هذه الارادة تمثيلهم الفعل
المتولد بحركة المفتاح التي هي الاثر لا التاثير قوله عند الاستعداد التام من القابل
واجب عندهم وذلك لقولهم بكون المبدأ الفياض خيرا وجوادا في الغاية وكون الوجود
خيرا محضا • حق نبندد در بروى هيچكس • اين سخن از دكان دانند وبس قوله ولا يصح
هذا المذهب مع القول باستناد جميع الممكنات آه يعني ان اختيار الامام هذا المذهب
مناف لقوله بكون جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا
صحيح الفعل والترك ووجه المنافاة هو ان كونه تعالى مبدأ بالاختيار لحصول جميع

[٩] ان كان العلم هو قبول الذهن للصورة الحاصلة من المبدأ الفياض [٨] ان كان العلم هو الاضافة المخصوصة بين العالم والمعلوم

الاشياء من غير مدخلية امر اخر في شئ منها اصلا يقتضي عدم كون حصول شئ ما
منها واجبا عن شئ اصلا لا عنه تعالى لكونه مختارا ولا عن غيره لعدم مدخليته
فيه اصلا وكون العلم حاصلا عن النظر وجوبا عقليا يقتضي كون حصول بعض
الاشياء عن بعض وجوبا فيكون منافيا له وهو ظ هذا ما قصده صاحب المواقف
لا ما زعمه بعض الناظرين قوله ولا يلزم من ذلك توقف حصول العلم على النظر آه
ولا يلزم من كون العلم الحاصل بقدرة الله تعالى لازما للنظر بحيث يمتنع تخلفه عنه
عقلا ان يكون حصوله عن الله تعالى موقوفا على النظر ويكون للنظر مدخل فيه
فيكون هذا منافيا للقول باستناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء بل
اللازم من ذلك ان يكون بعض افعاله تعالى وهو العلم لازما لبعض اخر وهو
النظر فاندفع ما اورد صاحب المواقف على الامام بقوله ولا يصح هذا المذهب
مع القول آه قوله ومن البين ان الاشعري لا ينكر آه اشارة الى دفع ما قال
الشريف قدس سره من كون هذا المذهب منافيا لمذهب الاشعري قوله فلا يرد ان
ايجاد البياض آه اي اذا تقرر ان الاشعري انما ينكر التوقف على غير ارادة الله
تعالى ولا ينكر كون بعض الاشياء لازما لبعض فلا يرد على الاشعري ان ايجاد
البياض في الجسم يتوقف بالضرورة على ازالة السواد عنه وقاعدته يقتضي ان لا
يتوقف هذا الايجاد على هذه الازالة وذلك لان تعلق الارادة بايجاد البياض
في الجسم لا يتوقف عنده على ازالة السواد واعدامه عنه بل يستلزم ان يتعلق
الارادة باعدامه عنه قوله وظ كلام الاشعري ينفيه آه اشار بقوله وظ الى
جواز حمل استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء على عدم كون غيره تعالى

للزوم عدم بعض الاشياء مستندة الى الله تعالى ابتداء ولزوم عدم كونه مختارا في الاشياء عبارس

واذا حمل قول الاشعري باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء على عدم توقفه على غيره يكون كلام الاشعري منافيا لتحقيق مذهب الحكماء واذا حمل على عدم كون غيره تعالى مؤثرا في شئ لا يكون منافيا لتحقيق مذهبهم عبد الرحمن

موثرا

مؤثرا في شئ فعلى هذا لا يكون كلام الاشعري منافيا لتحقيق مذهب
الحكماء على ما صرح به الامام في المباحث المشرقية ولا يرد على الامام ما اورده
صاحب المواقف من عدم صحة مذهبه مع القول باستناد جميع الممكنات اليه ابتداء
وكونه تعالى قادرا مختارا ولا يرد عليه ايض ما اورده الشريف قدس سره من منافاة
مذهبه لمذهب الاشعري على ما لا يخفى قوله واثباته للحركة السرمدية الدورية
مبني على مذهبهم اي لا على مذهب المتكلمين القائلين بحدوث العالم ولا على ما
هو الحق عنده من حدوثه لكن قوله والحق عندي آه يابى عن هذا كما لا يخفى قوله
قلت لعلهم يدعون ظن التناسخ لا العلم آه قلت لعلهم يدعون ايض ظن
انحصار طريق العلم في الحواس لا العلم به فان الانحصار ليس محسوسا ايض
فلا يجوزون كون غير المحسوس معلوما فتدبر قوله والمهندسون انكروا افادته
العلم في الالهيات دون الهندسيات والحسابيات لانها علوم قريبة من
الاذهان متسقة منتظمة فلا يقع فيها غلط قوله فما ظنك باحوال الصانع
تعالى وصفاته قال السيد الشريف هذا من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى الا من القياس
الفقهي كما زعم قوله بالاليق والاحرى بذاته وصفاته وافعاله قوله لان كثرة
الخلاف لا تدل على عدم حصول العلم لجواز ان يكون حاصلا بالنظر الصحيح
من تلك الانظار ولم يثبت مما ذكرتم ان هناك نظرا صحيحا لا يفيد العلم بل
يثبت ان تميز النظر الصحيح عن غيره مشكل وفي الالهيات اشكل ولا نزاع فيه انما النزاع
في كون النظر الصحيح غير مفيد للعلم قوله وكون الهوية قريبا من المدرك لا يستلزم
سهولة ادراكه كما ان قرب المبصر من البصر لا يستلزم سهولة ابصاره بل عدمه قال المتالهون

الظ انه يابى اباء ظاهرا والا فلا منافات حقيقة لان معنى قوله عندي بناء على قواعد الحكماء لا الحق باعتقاده عبد الرحمن

لعل وجه التدبر ان ترك الش هذا الوجه ليس لاجل انه كان غافلا عنه بل لاجل ان هذا الوجه يعلم بالمقايسة بالوجه المذكور م ن

والحسبانيات نسخة ظ

لان القياس الفقهي هو الذي يكون بين الشيئين اعني المقيس والمقيس عليه مناسبة من الجهة الجامعة وفيما نحن ليس كذلك فلذا نقل المحشي من السيد الشريف وقال هذا من قبيل آه عبد الرحمن اي انه قياس فقهي وانه ليس من القياس الفقهي فعلى الاول قيد المنفي وعلى الثاني قيد النفي م ح

فان الوجود هو الاليق بذاته واولى من العدم وكذا العلم اولى من الجهل وكذا باقي صفات الكمال وكذا الاحرى ان يكون صفاته الكمالية اجدر وافعاله اعظم لكن يرد ان الاليقية ايض غير معلومة لانها من احوال الصانع فلا بد ان يحمل قوله بالاليق على الظن بالاليق فتامل ه

ان عدم ادراكه تعالى لاجل كونه اقرب الينا **قوله** فلا يلزم من عدم ادراكه ان لا
يكون الابعد مدركا لجواز ان يكون عدم ادراك القريب لعروض مانع عن ادراكه مع كون
قربه مقتضيا بسهولة حصوله فان وجود المقتضي لا يوجب رفع المانع ولا يكون للابعد
ذلك المانع فيحصل ادراكه ولو بعسر هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام **قوله** على ان هذا الدليل
لو تم يدل على عدم حصول العلم في الهندسيات ايضا وذلك لان مدار هذا الدليل
على ما مر على التنبيه بالادنى على الاعلى فنقول انا اقرب الاشياء اليهم وهو هويتهم اذا لم يكن
معلوما لهم كانوا عاجزين عن معرفته فما ظنك بالهندسيات واحوالها التي هي ابعد منهم
من هويتهم وهذا الوجه مع ظهوره خفي على بعض الناظرين **قوله** قلت هذا انما يدل على العسر
دون الامتناع اي ما ذكر من الاحتياج الى المعلم ووقوع الكثير في معرفة الله تعالى وعدم
تميز النظر الصحيح عن فاسده لا يدل الا على عسر حصول هذه المعرفة وعدم افادة كل نظر
هذه المعرفة الذي لا نزاع فيه ولا يدل على امتناع حصولها وعدم افادة الانظار الصحيحة
اياها الذي هو المتنازع فيه **قوله** لدل الاختلاف في الاحتياج الى المعلم على عدم العلم به
يعني انهم اختلفوا في الاحتياج الى المعلم كما اختلفوا في معرفة الله تعالى فلو كان اختلاف
الناظرين الكثيرين في شيء دالا على عدم العلم الواحد منهم بذلك الشيء كما قالوا في معرفة
الله تعالى كان الاختلاف في الاحتياج الى المعلم دالا على عدم علمهم بالاحتياج الى المعلم
لكثرة مخالفتهم مع انهم قاطعون بكون المعلم محتاجا اليه في معارفهم الالهية هكذا ينبغي ان
يقرر هذا الكلام على ما لا يخفى على ذوي الافهام **قوله** وهم وان سلموا حصول العلم بدون
المعلم فان بعضهم قالوا بان النظر الصحيح في مقدمات اثبات الصانع وصفاته يستلزم العلم
بنتايجها لكن العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة في الاخرة ولا يكمل به الايمان في الدنيا

ع وهو مثلا يوسف حيث منع جريان الدليل
مستندا بان يكون الخلاف في الهندسيات
مثل الخلاف في الالهيات نظر الانتفاء
ع نا

ه فمنهم من يقول الاحتياج اليه لاصل العلم ومنهم من يقول انما هو للنجاة وايضا منهم
من يقول مستقل في افادة العلم والفعل مقرون بالكلية ومنهم من يقول بعد تخلية
العلم مع الفعل وهذا صريح في اندراج حمل الاختلاف فيما بينهم وذلك
ان يحمل الخلاف بيننا وبينكم فانهم معترفون له م ك

الا يرى

الا يرى ان قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع
ان كثيرا منهم يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه عليه السلام ما كان
عليه السلام يقبل قولهم فما ذكرنا من الدليل وهو قولنا لانا نعلم بالضرورة الى اخره لا يصير
حجة على هذا البعض **قوله** قلنا كفى بصاحب الشرع معلما وبالقران اماما يعني
انا نسلم ان العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة في الاخرة ما لم يؤخذ من
الشرع والمعلم لكن لا نم الاحتياج في هذا الاخذ الى المعلم الذي هو الامام المعصوم
بل يكفي لهذا الاخذ المعلم الذي هو النبي صاحب الشرع والامام الذي هو القران المأخذ
للاحكام والمعارف كلها **قوله** فتعين الثالث وهو ان ينتهي الى محدث قديم فيكون لم
يزل ولا يزال فلما تقرر عندهم ان كل ما ثبت قدمه امتنع عدمه **قوله** فيكون حادثا
وانما احتيج الى هذا القول لان بناء هذا الدليل على كون علة الاحتياج الى العلة
هي الحدوث وحده او مع الامكان شطرا او شرطا ولذا علل حدوثه بكون العدم
على مذهب المتكلمين
منافيا للتاثير بخلاف الدليل الثاني المشار اليه في قوله ولو جوز التاثير في القديم
فلا بد ان ينتهي الى اخره فان بناءه على كون علة الاحتياج الى العلة هي الامكان
وحده وبما ذكرنا ظهر انه لا وجه لما قيل انه لا حاجة لاثبات وجوب الوجود الى قوله
على مذهب الفلاسفة
فيكون حادثا **قوله** لان القديم ينافي التاثير فيه عندهم وذلك لان التاثير في
القديم ايجاد للموجود وتحصيل للحاصل وهو مح عندهم واما الحكماء فيمنعون
استحالة تحصيل الحاصل مطلقا ويقولون ان المح هو تحصيل الحاصل الذي
لو لم يكن هذا التحصيل لكان حاصلا واما تحصيل الحاصل بهذا التحصيل فليس
بمح وتحصيل الممكنات القديمة من هذا القبيل **قوله** فيحتاج الى محدث فلا يكون

ع لان بناء هذا الدليل على مذهب المتكلمين وعندهم لا يكون
الامكان علة للاحتياج الى العلة بل حدوثه اما وحده
او مع الامكان شرطا او شطرا على اختلاف الرأيين

ع والحاصل ان علة الاحتياج الى العلة اما الحدوث
وحده او الامكان مع الحدوث وهو مذهب
المتكلمين او الامكان وحده وهو مذهب
الفلاسفة وعلى كلا المذهبين ثبت احتياج
العالم الى العلة تم

منتهى الحدثات وقد ابتتنا منتهاها هف قوله ولو جوز القديم فى التأثير فلا بد ان ينتهى الى الواجب ايض يعنى ان لنا فى اثبات وجود الصانع القديم شيئين احدهما امتناع كون القديم ممكنا واثر الشىء وثانيهما وجوب انتهاء المؤثر الى ذلك الصانع القديم فلو قطعنا النظر عن الشىء الاول وجوزنا كون القديم اثرا على ما ذهب اليه الحكماء اثبتنا ذلك بالشىء الثانى من غير حاجة الى الاول قوله ان يكون الذات علة تامة بوجوده فان المعلول يجب عند تحقق علته التامة قوله فان قلت ان اريد بالوجود آه اى ان اريد بالوجود الذى هو عين الواجب المعنى المشترك بين جميع الموجودات المتصورة بالبداهة المسمى بالوجود اتفاقا فلا شك ان هذا المعنى لاشتراكه بين جميع الموجودات لا يصلح ان يكون عين شىء منها فضلا عن الواجب وان اريد به معنى اخر اصطلح الفلاسفة على تسميته بالوجود فيكون النزاع بين جمهور المتكلمين وبين الفلاسفة لفظيا فان جمهور المتكلمين لا يدعون الا كون المعنى المشترك زايدا فى الواجب وكون ذات الواجب علة تامة له ولا يدعون عدم كون غير هذا المعنى عينا للواجب قوله وهو فى الواجب ذاته بذاته لا الاثر المعلول لذاته ولا الذات بسبب ما يثيره فيه كما ذهب اليه جمهور المتكلمين فيكون النزاع بينهما معنويا قوله وفى الممكنات اثر الفاعل قال الشارح فى حاشية شرح التجريد ومعنى كون الممكن موجودا
اى فى الوجود المعهود ٥
انه معروض لحصة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل يجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل متصف بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف المحمول الاول تعالى فانه بذاته كذلك عه وقال ايض ان الامر الذى هو مبدا انتزاع المحمول اعنى الوجود فى الممكنات ذاته بحيثية مكتسبة من الفاعل وفى الواجب ذاته بذاته قوله لما كان

عه اى الحيثية لولاها لما ... منه الوجود المطلق الذى هو المفهوم الكلى ٥

الذات

الذات علة للوجود بكون الذات بذاته مبدأ الانتزاع ذلك المفهوم اى بكون الذات بذاته كذلك لا بسبب الفاعل ولا بسبب حيثية مكتسبة من الغير كما فى الممكنات قوله قلت القائلون بالعينية استدلوا على بطلان هذا المذهب فكيف يتصور عدم بقاء النزاع بين عه الفريقين وحاصل الجواب هو ان كون الذات علة للوجود وان كان مصححا لكونه بذاته مبدأ الانتزاع الوجود بالمعنى الذى مر الا انه يستلزم ان يكون هناك امر اخر وراء الذات هو الوجود والقائلون بالعينية ينكرون كون الوجود مغايرا للذات فمعنى كون الذات بذاته مبدأ الانتزاع الوجود عندهم يرجع بالحقيقة الى كون الوجود الخاص القائم بذاته مبدأ بذاته لانتزاع الوجود المطلق وعند القائلين بالزيادة يرجع حقيقة الى كون الذات المغاير بوجوده الخاص بذاته وبكونه علة له مبدأ لانتزاع ذلك الوجود وهذا ليس من كون الذات بذاته مبدأ الانتزاع
...
الوجود على ما صرح به رحمه الله بقوله فكونه بذاته مبدأ الانتزاع ذلك المفهوم لا يتصور بذلك الطريق ط وبما بيننا ظهر بطلان ما قيل لانهم ان استدلالهم بهذا الوجه لا يكون دليلا على انه لا يلزم على المتكلمين القول بعينية الوجود بالمعنى الذى قصده القائلون بعينية الوجود وغايته ان المستدل غفل عن هذا اللزوم وتوافق المقاصد واعتقد تغاير المقصدين فاستدل بوجه اخر على بطلان مقصد الخصم لاعتقاده انه غير ما ذهب اليه نفسه قوله وبهذا التقرير ينكشف كثير من الشبه ٣ منها ما اورده فى اكثر كتبه ان معنى الوجود ان كان ما قام به الوجود لم يكن كون الواجب موجودا بعينية الوجود وان كان معناه اعم من ذلك وقيض

٣ قد ثبت من كلام هذا المحشى من قوله وحاصل الجواب هو ان كون الذات الى قوله لا يتصور بذلك الطريق تغاير المقصدين وعدم توافقهما بين الفرقتين ولذلك رد النزاع بقوله وبما بيننا ظهر بطلان ما قيل فانه ذهب الى توافق المقصدين بينهم واسند على المستدل الغفلة عن اللزم المذكور فاعرفه ٥

عه مع ان النزاع فى اصل المسئلة مستلزم للنزاع فيما هو لازم منها فتامل عبد الرحمن

ٹ اى يعنى ان الذات علة للوجود ووراء الذات وجود العين ... ٥

ط ومنها ان الوجود ان كان من الاعتبارات العقلية كما هو التحقيق تكونه غير الواجب ومتحدا معه حقيقة يستلزم كونه تعالى من الاعتبارات العقلية تعالى عن ذلك وان كان من الوجودات الخارجية فيلزم صفة الشىء عينه حقيقة مع ان العقل يشهد بمغايرة كل منهما لصاحبه ووجه الانكشاف من هذا التقرير ظ نورى

لانا نختار الشق الثانى من هذا الترديد ونمنع الملازمة اى لزوم كون الوجود العارضة موجودة لانه لما ثبت من التقرير ان الوجودات الخاصة العارضة للممكنات هى اثر الفاعل المختار وحيثية مكتسبة منه ثبت ههنا ليس موجودة فى الخارج بخلاف وجود الواجب فانه ثبت من التقرير انه قايم بنفسه ومبدأ الانتزاع المفهوم الكلى فثبت انه الموجود لا غيره من الوجودات العارضة فكيف لا فرق

الوجود كانت الوجودات الخاصة العارضة للممكنات موجودة ايضا اذ
لا فرق بين الوجودات كلها فى كونها وجودا وجه انكشافه من هذا التقرير ظ **قوله**
اى سواء كان وجود الواجب او وجود الممكن ه
كقوله لا اله الا هو خالق كل شئ فاعبدوه اتى بقوله فاعبدوه مع كفاية قوله
خالق كل شئ فى ذلك للاشعار بعدم جواز تخصيص الشئ بما سوى مقدور العبد
ووجهه ان ترتب الامر بالعبادة على الخلق انما يتاتى اذا كان خالقا لجميع الاشياء
التى يتصف بها العبد مما له وعليه من الايمان والكفر والنفع والضر وغيرها
التى لا يتصف بها من سائر الموجودات ولا يكون غيره خالقا لشئ ما وذلك ظ **قوله**
بقدرة الله تعالى اختراعا اى ايجادا لها من العدم الى الوجود سواء كان مسبوقا
بالمادة او لم يكن **قوله** وليس كسبا له تعالى وكذا ليس كسبا له تعالى لعدم كونه وصفا
اى وان لم يكن بالمادة اى الهيولى كما هو عند المتكلمين النافين للهيولى ه
له **قوله** حاصلة بقدرة العبد وحدها اى حاصلة بايجاد العبد وتاثيره استقلالا
واختيارا **قوله** على ان تعلقهما جميعا باصل الفعل على طريق التاثير يجوز
بلا جبر ه
اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد ولا يمكن ابطال هذا القول بانه يستلزم
عجز الواجب فان قدرته تعالى متعلقة بذلك الفعل بلا احتياج الى الاخر وهو قدرة
العبد وذلك لان المفروض تعلق قدرته تعالى استقلالا لا انضماما **قوله** ولكن قدرة
الله تعالى تتعلق باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية كما فى لطم اليتيم تاديبا
بمعنى الضرب على الوجه بباطن الراحة مختار صحاح
او ايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتاثيره وكونه طاعة او معصية
واقع بقدرة العبد وتاثيره **قوله** والالزم عليه ما لزم على المعتزلة فان وصف
الطاعة والمعصية بشئ ممكن فالقول به بكونه واقعا بقدرة العبد استقلالا
قول بوقوع بعض الاشياء بقدرة العبد استقلالا فيلزم عليه على هذا القول ما لزم

بان تخصص الشئ بالجواهر دون الاعراض لان مخلوقات العبد
عند المعتزلة هو الاعراض فقط كالهيئة السريرية وغيرها
من الاعراض محى الدين

اى لا يجوز ان تخصص الشئ الذى هو مقدور الله تعالى بما سوى
مقدور العبد بان يقال الشئ الذى هو مقدور الله تعالى هو مقدور
العبد بل الشئ الذى هو مقدور العبد انما هو مقدور الله تعالى
ه

اى ليس المراد بالاختراع ما اصطلح عليه من الاختراع هو
الايجاد من غير سبق مادة والابداع هو الايجاد من سبق مادة
بخلاف التكوين فانه الايجاد مطلقا محى الدين

اى معلول واحد وهو فعل العبد فقول الاستاد بط
بسبب الاجتماع لا بسبب العجز كما يقول به القائل
بقوله فلا ابطال هذا القول بانه يستلزم اه ه
عكس ح

على المعتزلة فى القول بوقوع اصل الافعال بقدرة العبد **قوله** فهو بالنسبة الى
العبد طاعة او معصية يعنى ان بمجرد مدخلية قدرة العبد فيه يتحقق كونه طاعة
او معصية بالنسبة اليه ولا حاجة فى ذلك الى كونها مستقلة **قوله** انه تعالى
فاعل للحوادث كلها فيكون هو الموجب لوجود مقدور العبد لا قدرته وارادته **قوله** لم يكن
اى لا يكون قدرة العبد وارادته موجبا لوجود مقدوره ه
منافيا لما اثبتوه وانما يكون منافيا له اذا لم يكن نسبتهم المعلولات الواقعة فى المراتب
الاخرة الى المتوسطة على سبيل المساهلة بل كان عن جد واثبات وانما قال وبنوا
مسائلهم عليه تنبيها على كونهم مصرين ومنهمكين فى اعتقاد كونه تعالى فاعلا لجميع
الحوادث والمعلولات الواقعة فى المراتب الاخرة **قوله** الا ما هو برئ من كل وجه عن معنى
ما بالقوة اى الا ما هو بالفعل من جميع الوجوه بذاته وهو الكامل الذى لا يكون له صفة
منتظرة عبد الرحمن
اى موجد كل الموجودات باستقلال ذاته
متوقفة عن الغير وذلك هو المبدأ الاول لا غيره من الممكنات اذ كل منها يتوقف فى
ذاته ووجوده عن غيره **قوله** يشعر بذلك ايضا فان تعريف الجبر فى قوله والله هو الراى
يشعر بان موجد الحوادث كلها هو الله تعالى ولا انتساب لشئ منها الى غيره **قوله** بل ما هو
اعم منه ومن الكسب اى بل يستلزم القدرة شيئا هو اعم من التاثير ومن الكسب فان القدرة
صفة مقرونة بالارادة سواء كانت مؤثرة او كاسبة والمراد بالكسب مقارنة قدرة
العبد لقدرة الله تعالى وارادة الفعل فى العبد من غير ان يكون للعبد تاثير
ومدخل فى وجوده سوى كونه محلا له **قوله** والعلم لا يستلزمه فان كل عالم بعلم ذاته
الذى يمتنع كونه اثرا ومكسوبا له **قوله** وهو تعالى واحد من جميع الوجوه فلا يكون مصدرا
لكثرة يتوجه عليه انه يجوز ان يصدر عنه اولا صفة واحدة كالحيوة ثم يصدر عنه اخرى
بواسطتها وهكذا فلا يلزم كون الواحد من جميع الوجوه من حيث انه كذلك مصدرا

انما يلزم المنافاة اذا كان نسبتهم المعلولات الواقعة
فى المراتب الاخرة الى المتوسطة عن جد واثبات لكن ليس
نسبتهم عن جد بل على سبيل المساهلة وهذا النفس عفاف
فافهم ه

اشار بقوله بذاته الى دفع ما يرد على ظ المنقولة عن بهمنيار
من ان هذه الصفة ليست مخصوصة بالمبداء الاول
بل يتناول العالية كلها لكن الشان فى ثبوت ارادة
ذلك القيد ولم لا يجوز ان يكون مطلقا فيكون مؤيدا
لظ مذهب الحكماء عبد الرحمن

لامور متكثرة على ما قالوا في صدور العالم عنه تعالى **قوله** وايضا يلزم كون البسيط
الحقيقي وهو الذي لا تكثر فيه اصلا قابلا وفاعلا معا قالوا في بيان استحالته ان
اعتبار كون الشيء فاعلا غير اعتبار كونه قابلا اذ لو كانا واحدا لكان كل فاعل
قابلا لما فعل وكل قابل فاعلا لما قبل فلا بد في ذاته من جهتين يكون باحدهما فاعلا
والاخرى قابلا فان دخلتا او احدهما في ذاته لزم تركيبه وان خرجتا او احدهما لزم
التسلسل لان الخارج يكون اثر الذات فيحتاج الى جهتين اخرى يقتضيه وهكذا الى غير
النهاية ويثبت بهذا الدليل كون وجود الواجب غير زائد على ذاته وعدم جواز كونه
مصدر الامور متكثرة ولا يتوجه عليه النقض بكون النفس معالجة لامراضها من رذا
الاخلاق لانها ليست بسيطة حقيقة **قوله** لا انضافه بسلوب واضافات ردّه
الشارح في بعض تصانيفه بان السلوب والاضافات فرع على المسلوب والمضاف اليه
كما في شرح الهياكل وحاشية شرح التجريد
فالواجب تعالى ليس متصفا بشيء منها في مرتبة صدور المعلول الاول وان كان متصفا بها
بعد ما يصدر عنه **قوله** فلانا ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد واستدلوا
عليه بانا نعلم بداهة ان العلة ما لم يكن لها اختصاص بالمعلول لا يكون لها هذا الاختصاص
مع غيره لا يكون صدور ذلك المعلول منه اولى من صدور غيره ومن البين ان الشيء
الواحد لا يكون مختصا بالشيء وبغيره لان اختصاصه باحدهما يستلزم عدم اختصاصه
بالاخر وهو ظ فالاقتضاء اي ان استند الى الذات الواحدة من جميع الوجوه لزم كونه
مختصا باحدهما وبالاخر من جهة واحدة فيكونان من حيث انه يقتضي ذلك لا غيره
يقتضي غيره لا ذلك هف فلا بد من استنادهما الى جهتين مختلفتين في الذات يكون
من احد الجهتين مقتضيا لاحدهما دون غيره ومن الاخر مقتضيا للاخر دون غيره

والجواب عنه ما تقرر في شرح الهداية من ذلك انما يلزم التركيب الذهني وهو ليس بمح وانما المح التركيب الخارجي وهو ليس بلازم هنا
تأمل

لان الوجود لو كان زائدا على ذاته لكانت الذات محتاجة الى وجود اخر وهكذا الى ان يلزم التسلسل او ينتهي الى امر هو عين ذاته والاول بط فتعين الثاني

حاصله ان دليلكم هذا جار والمدعى اعني كون البسيط لا يصدر عنه الامور المتكثرة متخلف لان النفس بسيط صدر عنه الامور المتكثرة وهي كونها معالجة لامراضها ولو لزم من بطلان ما ذكرتم عدم جواز صدور الامور المتكثرة عن البسيط فكيف يجوز صدور المعالجات الواقعة لامراض النفس عنها هذا ولو خبط فيه الاستاد حيث حمل النقض على كون النفس معالجا ومتعالجا واتبعه بعض شركائنا والحال ان الكلام ليس منه فتأمل
محي الدين

او من حيث ان الذات يقتضي احدهما لا غيره يكون يقتضي غيره لا لاحدهما

واما اذا كان الصادر امرا واحدا فنختار ان الذات بذاته مختص بهذا الامر
الواحد مرتبط به فلا محذور ح **قوله** وانت تعلم ان هذا ينساق آه اي انت
تعلم ان كون الصفات زائدة صادرة عنه تعالى ينساق الى القول بكونه تعالى
فاعلا موجبا لها اذ ايجادها بالاختيار غير متصور لاستلزامه توقف الشيء على نفسه
او التسلسل وذلك لان الافعال الاختيارية يتوقف على العلم والقدرة والارادة على ما
تقرر من كونها مبادي لها **قوله** لان القاعدة وهي كونه تعالى فاعلا غير موجب لا يشملها
اي الصفات بل هي مخصصة بما عدا الصفة اذ الادلة الدالة عليها لا تدل عليها على
جريع الصفات وشملها ولو سلم شمول تلك القاعدة ودلالة الادلة عليها بحيث
يشمل الصفات ايضا فنقول ان للعقل ان يخصص قاعدة كونه تعالى فاعلا بالاختيار
بما عدا الصفات اعني العالم كما يخصص الحكم بزيادة الوجود والتشخص وسائر الصفات
الكمالية على الماهيات بغير الواجب فان العقل يحكم بسبب ملاحظة احوال نفسه
وملاحظة احوال الحوادث وسائر الممكنات على ان الوجود والتشخص وسائر الصفات
زائدة في جميع الماهيات واجبا كان او ممكنا ثم يلاحظ بعض احوال الواجب فيحكم بسببه
بكون هذه الامور غير زائدة في الواجب على ما تقرر عند الحكماء الكاملين في العقل **قوله** لانه اراد
نفي العينية حاصله ان قوله متصف بجميع صفات الكمال بمنزلة قوله ان صفاته ليست
عينه فيلزم ان يكون زائدة **قوله** وكون الشيء عالما معلل بقيام العلم به فيكون العلم
قائما بالعالم فهو مغاير له ضرورة كون القائم بالشيء مغايرا لذلك الشيء بمعنى جواز
الاشارة الى كل منهما تحقيقا او تقديرا بدون الاخر على ما سيجيء كونه معنى معتبرا
للمغايرة **قوله** بان نفي العينية بديهي فانا نعلم بداهة ان الصفة لا تكون عين

ولم يقل ان ما هو مسبوق بالاختيار والقصد فهو حادث فيلزم ان يكون الصفات حادثة مع انها قديمة لامكان ان يقال يجوز ان يكون القصد قديمة مسبوقة بالقديم فلا يكون حادثا تأمل
م ح

فان كان العلم الموقوف عليه غير العلم الموقوف يلزم الاول وان كان لغيره يلزم الثاني وهو ظ
عبد الرحمن

لا يخفى ان هذا انما يدل على كونه تعالى فاعلا موجبا لبعض الصفات التي هي مبادي الافعال الاختيارية وهي العلم والقدرة والارادة واما كونه تعالى فاعلا موجبا لجميع الصفات فلا يدل عليها على هذا الاستدلال فالدليل اخص من المدعى
م ن

اشارة الى قول الشارح والعقل يخصص آه وتسليم شمول القاعدة للصفات ومنع لكون تخصيص العقل مطلقا محذورا وانما يكون محذورا لو لم يكن دليل اخر ولم يقس على شيء اخر وفيه لانهم قالوا لرأيهم انه لا تخصيص للقاعدة العقلية اي في العقليات فان ما يثبت بالامر العقلي عندهم لا تخصيص
م ن

الموصوف يرد عليه ان هذا ليس نفيا للعينية التي يدعيها الفلاسفة فان معنى كون
الصفات عينا له تعالى عندهم هو ان ذاته تعالى ينوب مناب الصفات بمعنى
ان ما يترتب على تلك الصفات في الماهيات الممكنة يترتب على ذاته تعالى من غير حاجة
في ذلك الى تلك الصفات ولذا قيل ان مذهب الحكماء نفي الصفات واثبات غاياتها
الا ان يقال ان هذا الاستدلال من القائلين بانه لا هو ولا غيره بعد اثباتهم
الصفات قوله اذ المراد بهذه الامثلة نفي غير المنفي من نوعه اراد بالنفي ما يفيده
كلمة ليس وبغير المنفي ما لم ينف عنه الحكم قبل ورود ليس والضمير في نوعه لما ذكر في الامثلة
مما اضيف اليه لفظ غير فالحاصل ان مراد القائلين بقولهم ليس في الدار غير زيد هو انه
ليس فيها عمرو وبكر وغيرهما من افراد نوعه الذي هو الانسان وظ ان اجزاء زيد
وصفاته ليس من هذا القبيل وكذا مرادهم بقولهم ليس فيها غير عشرة رجال هو انه ليس فيها
رجل آخر غير كل واحد من احاد العشرة وظ ان شيئا من هذه الاحاد العشرة ليس مغايرا للكل والا لكان
منها ضرورة كونها عين بعضها هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام قوله والا لزم آه اي لو لم يكن
المراد بهذه الامثلة ما ذكرنا من نفي غير المنفي من نوعه بل كان المراد نفي غير المنفي مطلقا لزم
ان لا يكون ثوب زيد والامتعة التي في الدار غيره وهو مما لم يقل به احد فضلا عن
هؤلاء القائلين قوله مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر وذلك لما تقرر
عندهم ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه قوله جاز انفكاكهما في الحيز او عدمه فالجسمان وان
لم يجز انفكاكهما في العدم لكنه جاز انفكاكهما في الحيز ضرورة امتناع تداخل
احدهما في الآخر قوله لقرب احدهما من الآخر آه يعني ان امتناع عدم احدهما
مع وجود الآخر لا ينافي الا يكون احدهما قريبا من الآخر قربا يترتب عليه هذا

الامتناع

الامتناع والموجب لهذا القرب ليس الا علاقة اللزوم لا مجرد المصاحبة الدائمة
كما في الجسمين المفروضين فانها لا توجب هذا القرب قطعا قوله اذ لا يجوز ان يتعقل
البارى تعالى معدوما متحيزا بدون ان يتعقل العالم كذلك اي لا يجوز ان يتعقل
وجود العالم بدون وجود البارى وهو ظ وكذا لا يجوز ان يتعقل وجود الحيز للبارى
ولا يتعقل وجوده للعالم ضرورة كون العالم متحيزا فلا يكون بين البارى تعالى وبين
العالم انفكاك في الحيز بالمعنى الذي اعتبره المحققون واما تحقق الانفكاك بينهما
في الحيز بالمعنى الذي قرره من غير التعريف لادخال الجسمين القديمين في تعريف المتغايرين
وهو عدم كونهما متحدين في الحيز فمما لا مجال له ههنا اذ بناء قوله قدس سره على حمل
الانفكاك في الحيز على المعنى الذي قرره المحققون لا على ما زعمه المغيرون للتعريف
لادخال الجسمين القديمين ولذا لم يتعرض الشارح المحقق لادخالهما بهذا الوجه فقال
قلت النقض غير وارد آه فلا يتوجه عليه قدس سره ما اورد وما حاصله ان البارى تعالى
ينفك عن العالم في الحيز بالمعنى الذي سبق في ادخال الجسمين القديمين في تعريف المتغايرين
وهو عدم الاتحاد في الحيز قوله لجواز تعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر هذا الكلام
منه قدس سره مناف بظاهره لما حققه في حاشية شرح المختصر من انه لا يمكن تصور
ارتفاع الجزء مع بقاء كله بخلاف تصور ارتفاع اللازم مع بقاء ملزومه فان الجزء ههنا
هو المتصور دون التصور واما في الجزء فكلاهما ممتنع والسبب في ذلك هو ان عدم الجزء بعينه
عدم الكل فلا يمكن تصور الانفكاك ضرورة امتناع تصور الشيء منفكا عن نفسه
بخلاف عدم اللازم فانه مغاير لعدم ملزومه فيمكن تصور الانفكاك بينهما قوله ويشبه ان
يكون مراد الشيخ من التعريف ذلك وذلك بان يريد بصحة عدم احدهما مع وجود الآخر

عدم استلزام عدمه عدمه فلا يرد على تعريف الشيخ النقض بخروج الجسمين القديمين ولا
بدخول الجزء والكل والصفة والموصوف بل انما يرد عليه النقض بخروج الصانع والعالم
وخروج جميع اللوازم والملزومات وهذا النقض مشترك الورود على تعريف الشيخ
والتعريف الذي غير اليه تعريف الشيخ فظهر انه لا وجه للتغيير قوله اندفع تلك النقوض
فان الاشارة الى العالم ليست عين الاشارة الى الصانع وكذا الاشارة الى الملزومات
ليست عين الاشارة الى لوازمها لكن يبقى النقض بدخول الكل والجزء في تعريف المتغايرين
فان الاشارة الى الكل ليست عين الاشارة الى كل واحد من اجزائه ويخرج عنه الصفة
والموصوف فان الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر تقديرا فانا نعلم قطعا ان الجرد اذا
وصفناها والصارت مشارا اليها كانتا متحدتين في الاشارة قوله ولا باس به اي ولا
باس بدخول الجزء والكل في تعريف المتغايرين لان الغرض ههنا ومن هذا التعريف
ليس الا الاحتراز عن تعدد القدماء وعدم لزوم كون صفات الله تعالى قدماء متغايرة له تعالى
ولا مدخل في هذا الغرض لعدم كون الجزء والكل متغايرين اذ لا جزء للصانع حتى يلزم كونه
قديما ويلزم منه تعدد القدماء قوله فكيف يقولون بعدم مغايرة الجزء والكل يعني
انهم اذا لم يقولوا بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف مع قرب احدهما من الاخر
وكانوا يشنعون على الشيخ لقوله بعدم المغايرة بينهما فكيف يقولون بعدم المغايرة
بين الجزء والكل مع بعد احدهما عن الاخر واستلزام هذا القول منهم وقوعهم في معرض
الشناعة مع انه لا باعث لهم على هذا القول اذ لا جزء للواجب عندهم ايضا حتى يلزم
من مغايرته له تعدد القدماء قوله لا يترتب على ذلك فان القول بزيادة الصفات
وكونها موجودات قديمة يستلزم تعدد القدماء وان لم تكن تلك الصفات مغايرة

وكانوا يشنعون على الاشعري بانه يلزم ان يكون الذات صفة والصفة ذاتا
ويلزم ان يكون العلم قدرة والقدرة علما [illegible]

للذات

للذات بحسب هذا الاصطلاح فلا فائدة في هذا الاصطلاح والاولى
تركه وعدم ادخاله في المسائل الاعتقادية قوله ويزعمون انه يلزم من
اثباتها تعدد القدماء وظن ان هذا اللزوم انما يتاتى على تقدير القول بقدم المبادي
فان المشتقات لاتحادها مع الموصوف في الوجود لا يستلزم قدمها تعدد الموجودات
القديمة قوله والاشعري يجيب عن ذلك اي عن لزوم تعدد القدماء بنفي التعدد
اي يقول انها وان كانت قديمة لكنها ليست متعددة وانما تكون متعددة لو كانت
متغايرة ومغايرة للموصوف وليس كذلك قوله لاثباتهم قدماء مستقلة بذواتها
قالوا ان الله تعالى جوهر واحد له ثلثة اقانيم هي الوجود والحيوة والعلم وارادوا
بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وقالوا ان اقنوم العلم انتقل الى عيسى
عليه السلام وظن ان المنتقل من ذات الى اخرى تكون ذاتا مستقلة لا صفة
قائمة بغيرها قوله واعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدمها ليست من
الاصول التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين وذلك لانه لا يلزم من القول
بزيادتها وقدمها القول بقدم العالم ولا من القول بعدم زيادتها مخالفة النصوص
القاطعة الدالة على كونه تعالى عالما قادرا مثلا على ما ظهر عليك سابقا قوله قال الله تعالى
واوحى ربك الى النحل ان اتخذي من الجبال بيوتا فسر اكثر المفسرين الوحي ههنا بمعنى
الالهام والمعنى الهمها وقدر في نفسها فهمته ومن افاعيلها العجيبة ان تبني بيوتا
مسدسة متساوية الاضلاع بحيث لا يزيد بعضها على بعض والعقلاء من البشر
لا يمكنهم بناء هذه البيوت الا بالالات والادوات مثل المسطرة والبركار واختيارها
للمسدس لانه اوسع الاشكال من المثلث والمربع والمخمس ولا يقع بين المسدسات
يعني عدم اختيارها المدورات والمسبعات والمثمنات الى ما فوقها مع كونها اوسع
من المسدس لوقوع الفرج بينها دون المسدسات فانها لا يقع بينها فرج اصلا واما عدم
اختيارها المثلث والمربع وان لم يقع بين المثلثات والمربعات فرج فلانها اضيق
من المسدس واما عدم الاختيار المخمس فللوجهين اي لكونه اضيق ولوقوع فرج ايضا

خلل وفرج كما يقع بين المدورات وساير المضلعات على ما تقرر في علم
الهندسة ومنها انها يكون بينها رئيس نافذ الحكم على ما سواه وهم يخدمونه
ويحملونه ومنها انه اذا انفرت عن وكرها ذهبت مع الجمعية الى موضع اخر واذا
ارادوا عودها ضربوا الطبول والملاهي والالات الموسيقية فبواسطة تلك
الالحان يعدن الى اوكارها وامثال تلك الاعاجيب يصدر عنها كثيرا كما يشاهدها
الراقبون لها الى فطون ابابها **قوله** بجميع المعلومات اى بجميع ما من شانه المعلومية
او بجميع المفهومات **قوله** واما علمه بغيره اى بجميع ما هو غيره من الكليات والجزئيات
فلما سبق من الافعال المتقنة السماوية والارضية التي يرشد اليها علم الهيئة و النفسانية
التي يرشد اليها علم التشريح فان هذه الافعال مع ما فيها من دقايق الحكم ومنافع
الخلقة تدل دلالة ظاهرة على كمال علم صانعها وبلوغه الى غاية لا يمكن ان لا يحيط
بذرات المصنوعات والى هذا اشار الشيخ سابقا بقوله وعلمه الكامل وبما ذكرنا ظهر انه
لا يتوجه ما قيل ان الافعال المتقنة لا تدل على علمه تعالى بهذه الافعال ولا تدل على
علمه بجميع افعاله ولا على افعال غيره ان قيل **قوله** فانه يعلم انه هو الذي يعلم يعني
ان العالم بالشيء يستلزم كون العالم بذلك الشيء عالما بانه هو الذي يعلم ذلك
الشيء والعلم بانه يعلم ذلك الشيء علم له بذاته وبكونه عالما بذلك الشيء
على ما يشهد به الفطرة السليمة **قوله** وهذا مما وافق آه اى كون العلم
بالشيء مستلزما لكون العالم بالشيء عالما بانه هو الذي يعلم ذلك الشيء مما
وافق فيه الفلاسفة مع المتكلمين وصرح به الشيخان ايضا ويشهد به
الفطرة السليمة **قوله** وهذا هو النهج اللايم لهذا المقام اى الطريق الذي

سلكناه

ای یعلم الهیئة ما یشمل العلویات والسفلیات اذ قد یطلق علیها محی الدین

التشریح العلم الذی یعلم فیه بدن الانسان معرفة نوری

علم التشریح علم یبحث عن الاعصاب فی البدن

سلكناه في اثبات علمه تعالى بذاته وبجميع ما يغايره هو الطريق الملايم لمقام
اثبات علمه تعالى بجميع المعلومات وذلك لاختصاره وسلامته عما يتوجه
على ساير الطرق التي سلكوها فيه **قوله** واشتهر عنهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات
بالوجه الجزئي آه قال الشيخ في الاشارات فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه تعالى
زمانيا حتى تدخل فيه الان والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير
بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر
انتهى وحمل العلامة الطوسي الوجه المقدس العالي عن الزمان في كلامه على الوجه
الكلي فاعترض عليه بقوله واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء الى
قوله كالحواس وما يجري مجريها واجاب صاحب المحاكمات عن هذا الاعتراض بان
هذا السؤال وارد على ما فهمه لا على ما حققناه فان العلم بالجزئي المتغير انما يكون
متغيرا لو كان علما زمانيا واما على الوجه المقدس من الزمان فلا كما صرح الشيخ
به ههنا واما ان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا
بالالات الجسمانية فهو بل انما هو بالقياس الينا لا بالنسبة الى الواجب عز اسمه
انتهى وقال سابقا والحاصل ان الموجودات من الازل الى الابد معلومة
لله تعالى كل في وقته ليس في علمه تعالى كان وكائن ويكون بل هي حاضرة في اوقاتها
ازلا وابدا وانما كان وكائن ويكون في بالنسبة الى علوم الممكنات هكذا ينبغي
ان يحقق هذا المقام ويحترز عما شرع فيه الاوهام انتهى **قوله** بناء على ما اشتهر عند
المتأخرين الى قوله امر داخل في قوام التشخص فعلى هذا يكون ذوات الاشخاص
مختلفة بالحقيقة المختصة بكل منها فادراكها بحقايقها وذواتها لا ينافي

الا بادراك تلك التشخصات الداخلة فيها وتلك التشخصات في الماديات
تكون مادية لا محالة ضرورية امتناع كون المجردات المدركة بالعقل مميزة
للمادة المحسوسة باحد الحواس ولما لم يكن لها ماهيات كلية فلا يمكن
ادراكها بطريق التعقل فيلزم ان لا يحصل العلم بها للمبادي العالية المنزهة عن
المادة وشوائبها وهذا منشأ التشنيع على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب
بالجزئيات المادية ومراده رحمه الله ابتناء هذا الحمل على ما اشتهر من كون التشخص
جزءا للشخص ومادياً وغرضه نوع هو ان الحاملين لكلامهم على عدم علمه تعالى ببعض
العلومات جعلوا هذا القول الذي اشتهر منهم سببا لهذا الحمل لا ان هذا الحمل منهم
يتوقف على هذا القول بخصوصه كما زعمه بعض الناظرين **قوله** فالتشخص تشخص لا نوع له
اذ لو كان له نوع كان امتيازه عن سائر التشخصات بتشخص اخر فذلك الاخر يمتاز
ايضا باخر وهكذا فيدور او يتسلسل **قوله** بل امتياز كل شخص عن سائر افراد نوعه
بالعوارض الخارجية فح يمكن ادراك كل منهما بطريق التعقل وكذا الحال اذا كان
امتيازها بنحو الوجود الخاص فان كل واحد من تلك العوارض ذو ماهية كلية على ما
سيصرح به الشارح وكذا الوجود الخاص **قوله** بمعنى ان هذا النحو من الوجود لا بمعنى
ان الوجود ينضم اليه فيصير المجموع شخصا قال الشارح العلامة في حاشيته على
شرح الاشارات والذي يقتضيه قواعدهم ان الماهية ان كانت مجردة
فنوعها منحصر في الفرد وان كانت مادية فتختلف اشخاصها بحسب اختلاف
استعدادات حصص المادة بمعنى ان كل استعداد خاص يستدعي وجود تلك
الماهيات مقارنا باعراض وهيئات مخصوصة لا بمعنى ان تلك الاعراض

والهيئات

والهيئات تنضم الى الماهيات الكلية فتشخصها كيف وتشخص الموضوع سابق
على تشخص الاعراض فتشخص الماهيات عين وجودها بالذات وغيرها بالاعتبار
فان وجودها الذي يقتضيه الاستعداد المخصوص هو الذي يمتاز به عن الافراد
الموجودة بوجود اخر يخصصه الاستعدادات الاخر وتلك الاعراض قد تسمى مشخصة
بمعنى انها عنوان التشخص وعلامته لا بمعنى انها علة لتشخصها وامتيازها
ولذلك يشتبه علينا عند تبدل الاعراض **قوله** فانها جواهر واعراض داخلة
في احدى المقولات فانهم حصروا الممكنات في المقولات العشرة حتى قال في التعليم
الاول لا يستطيع ان يذكر ذاكر شيئا خارجا عنها **قوله** وبينه الشراح بان نسبة
الكلي الى جميع جزئياته سواء قال صاحب المحاكمات ان المراد ان الكلي نسبته الى سائر
الجزئيات على السوية فلا يتخصص مراد جزئي بالارادة الكلية فلا بد له من ارادة
اخرى جزئية وكما كانت الارادة الكلية تتوقف على الشعور الكلي كانت الارادة
الجزئية تتوقف على الشعور الجزئي فكما انه لا ينبعث من الارادة الكلية ارادة
جزئية لا ينبعث من الشعور الكلي شعور جزئي والمراد بالرأي الكلي الارادة
الكلية والشعور الكلي **قوله** وربما سماها بعضهم نفسا منطبعة انما قال ذلك
مبالغة مما لا بد منه وذلك البعض هو الامام الرازي زعما منه ان هذا مذهب
الشيخ وقال المحقق الطوسي ان ذلك شيء لم يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم الواحد
يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذاتين متباينين هو آلة لهما معا بل مذهب
الشيخ ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة يفيض عنها صور جسمانية على مادة
الفلك فيقوم بها وهي تدرك الجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة تلك

الصورة التي هي باعتبار تحريكها قوة وباعتبار اخر صورة كما في نفوسنا
وابدانها بعينها **قوله** يصح صدوره عن رأي كلي وذلك لان جزئيات هذا النوع
لا تكون متساوية الحصول في الواقع فلا يكون نسبة الرأي اليها على السوية ايضا
كما لا يخفى **قوله** ومن البين انه اذا تعقل كل معروض وعارض آه يعني اذا تقرر انه
يصح عندهم صدور المعلول الذي لا مثل له من نوعه عن رأي كلي فنقول انه يصح صدور
كل شيء عن الله تعالى بالاختيار من غير حاجة في ذلك الى تعقل ذلك الشيء على
الوجه الجزئي اذ من البين ان كل معروض مع عارضه اذا تعقل بكنهه الذي هو مجموع
الماهيتين الكليتين اعني ماهية المعروض وماهية العارض حتى يكون هذا المركب منحصرا
في فرد في الواقع لا يكون لهذا الفرد المركب من هذا المعروض والعارض مثل من نوعه
فيصح صدور هذا الفرد عن هذا الرأي الكلي كما يصح صدور الشمس والعقل الفعال
عن الرأي الكلي المنحصر فيهما ولا شك ان كل معلول له ماهية كلية معروضة لماهية
كلية اخرى صارتا منحصرتين في الواقع في ذلك المعلول فيصح صدوره عن الفاعل
باعتبار تعقل الماهيتين المنحصرتين فيه **قوله** على انه لا فرق بين النوع المنحصر في
الفرد والعرض المنحصر فيه في هذا الحكم قال في حاشية التجريد اذا جوزتم صدور الشيء
عن تصور نوعه المنحصر فيه فلم لا يجوز ان يصدر عن تصور كلي منحصر فيه وان لم يكن نوعه
منحصرا في ذلك الفرد وما الفرق بين النوع المنحصر في فرد والعرض المنحصر فيه حتى جوزتم
صدور المعلول عن تصور الامر الاول دون الثاني لا بد لذلك من البيان **قوله**
ويمكن التوفيق بين كلاميهم اعني قولهم ان الرأي الكلي لا ينبعث عنه شوق جزئي وقولهم
ان المعلول الذي لا مثل له من نوعه يصح صدوره عن رأي كلي **قوله** ولكن بقي انه يمكن ح

لكون بعض الافراد موجودا بالفعل وبعضها بالقوة فيه ه

في الفلك تصور جزئيات الحركة بحث آه قال في حاشية التجريد وما قيل
في الجواب من ان النفس مع الارادة الكلية امر قار والعلة القارة ما لم
ينضم اليها امر غير قار يستحيل ان يقتضي امرا غير قار والا يلزم تخلف المعلول
عن العلة لا يدفع ذلك بل هو دليل اخر **قوله** وعلمه بغيره من الممكنات يعني
المعلومات فيكون علمه بها علما حضوريا وهذا ينافي كون علمه تعالى ازليا
وكون المعلومات حادثة **قوله** ظاهر عبارة الاشارات يشعر بذلك وهي ان
واجب الوجود لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته ان يعقل
الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة في الذات مقومة لها وجاءت
ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لا تثلم
الوحدة والاول تعالى يعرض له كثرة لوازم اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك
كثرت الاسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته انتهى وذلك كالوحدة
فانها ابعد الاشياء عن الكثرة مع انها نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع
الاربعة وهكذا الى غير النهاية ولم يلزم من حصول الكثرة في هذه الامور
الخارجية قدح في وحدة المعروض **قوله** او يتصور حقيقة ذاته بصورها
هذا صريح في عدم قيام تلك الصور بذاته تعالى **قوله** بل يفيض عنها صورها
معقولة اي يفيض عن حقيقة ذاته صور الاشياء معقولة بنفسها من غير
حاجة له تعالى في تعقلها الى صور اخر **قوله** وهو اولى ان يكون عقلا آه
حاصله ان تعقل الاشياء وادراكها دفعة بان يفيض صورها معقولة
اولى بان يكون عقلا وادراكا لتلك الصور الفائضة من تعقلها وادراكها

لان معنى دفعه هو ان يكون ما صرح به بعضهم صحيحا مع اندفاع ما في سياق قوله لكن بقي والحال انه لو تم ما ذكر في الجواب يبطل ما صرح به بعضهم مطلقا الدالة على امتناع صدور جزئي مطلقا عن الرأي الكلي لان مجموع ذات الله والامر الكلي امر قار فاذا هي ثابت ازلا وابدا والجزئي ليس كذلك فيلزم تخلف المعلول عن العلة ولكن هذا دليل اخر على ثبوت النفس المنطبعة ه

والقيوم هو البريء عن العلائق اي عن جميع انحاء التعلق بالغير وعن العهد اي عن انواع عدم الاحكام والضعف والدرس وما يجري مجرى ذلك يقال في الامر عهد اي احكم بعد وفي عقل فلان عهد اي ضعف شرح اشارات

اي من اجل عقله بذاته لذاته تعالى كما فهم من شرح الطوالع حيث قال فيه لزم قيوميته تعقل الكثرة بسبب تعقل ذاته بذاته عبد الرحمن

فان ايجاده تعالى ما سواه ليكون مظاهر لاسمائه الحسنى كما حققه بعض الافاضل في شرح قوله متصف بجميع صفات الكمال آه محي الدين

اي كون الكثرة لازمة لله تعالى ولا تأثير لذلك في وحدانية ذاته آه لانها لو كانت تلك الصورة قائمة بذاته تعالى يتصور اي ينتقش حقيقة ذاته تعالى بصورها ه

بصور مجردة قائمة بذاته تعالى **قوله** ولانه يعقل ذاته بذاته وهو مبدأ لكل شيء فيعقل
من ذاته كل شيء وذلك لان العلم التام بالعلة التامة مقتضى للعلم التام
بمعلولها دون العكس فان العلة من حيث هي تامة توجب معلولها المعين من حيث
هو هو والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضي علته المعينة فمتى علمت العلة بذاتها
المخصوصة علم ذلك المعلول واما المعلول فاحتياجه الى العلة ليس لذاته المخصوصة
بل لامكانه والامكان لا يحوج الى علة مخصوصة بل الى علة ما والا افتقر كل معلول
الى تلك العلة **قوله** فهي صادرة عنك آه اي تلك الصورة التي تصورت الشيء بها
صادرة عنك بمشاركة ذلك الشيء ضرورة كونها منتزعة منه ومدخلية محله
في الانتزاع فيما انتزع فيه **قوله** بل انما يتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك
وبتلك الصورة فقط او على سبيل التركيب وذلك لان اعتبارك كونك عاقلا لتلك
الصورة غير اعتبارك كونك عاقلا لما هي صورة له وكذا اعتبارك كون تلك الصورة
صورة ادراكية للشيء غير اعتبارك كونها صورة ادراكية لنفسها والتركيب هو مجموع
الاعتبارات الاربع **قوله** ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط آه دفع
لما يمكن ان يقال من ان الصورة العقلية انما تكفي في تعقلها لكونها حالة في النفس
وامتناع حصول صورة اخرى معها مساوية لها بخلاف ما يصدر عن العاقل فانه
ليس بحال فيه ومن ان الصورة العقلية ليست صادرة عن النفس بل النفس قابلة
لها وانما حصلت الصورة حالة في النفس صادرة عن العقول الفعالة ووجه
الدفع اما عن الاول فهو انه كون الصورة حالة في النفس ليس شرطا للتعقل
والا لم يكن نفس ذاتنا في تعقل ذاتنا بل حلول الصورة في النفس شرط لحصول

وذلك لان العلم بها ادراكها بجميع وجوهها ومن بعض الوجوه كونها مصدرة للمعلولات المتكثرة المعينة فيحصل من العلم العلم التام بها العلم بالمعلولات كما في العقول فان علمها بجميع الاشياء انما هو بعلمها التام بالباري تعالى الذي هو علة الاشياء بخلاف علمنا به تعالى فانه ناقص فافهم محي الدين

اي الامكان هو شيء واحد مشترك بين جميع الممكنات

فان كان معلول ممكن فلو احتاج الامكان الى علة معينة لاحتاج جميع الممكنات من حيث الامكان الى تلك العلة وليس فليس اي فليس كل مفتقر الى تلك العلة اسمعيل

اي ليس الامكان محوجا الى علة مخصوصة فليس كل مفتقر الى تلك العلة

لما ثبت من امتناع تشتت العقل بصورتين عقليتين متساويتين في جميع الوجوه لاستغناء عن احدهما واعراضه في وجوابك

قوله ليست صادرة وارد على قوله واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة حاصله ان المقيس عليه اعني الصورة ليست صادرة عن النفس والمقيس اعني المعلول صادر عن الفاعل فيقاس احدهما على الآخر فيما يترتب على احد هذين الحكمين قياس مع الفارق

قوله ليست صادرة عن النفس وفي الفاعل صادر عنه فليكن تعقل الفاعل فيما يصدر عنه بصورة اخرى فالقياس مع الفارق

فيكون تلك الصورة حاصلة للنفس والموجودات صادرة عن الله تعالى فلا يكون له حاصلة

الصورة

الصورة لها الذي هو شرط تعقلها حتى اذا حصل لها الصورة بوجه آخر غير
الحلول لحصل التعقل واما عن الثاني فهو ان حصول الشيء عن الفاعل حصول
للفاعل فيكون حصولا لغيره ذلك الشيء وهو التعقل اذ لا معنى للتعقل الا حصول
الشيء المجرد للمجرد وحصول الشيء للقابل اضعف في كونه حصولا لغيره من حصول
الشيء للفاعل واذا كان الثاني كافيا في التعقل كفى الاول بالطريق الاولى والى
هذا السؤال والجواب اشار بقوله ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله **قوله** واذا تمهد
هذا فاقول آه هذا شروع في اقامة البرهان على المط بعد تمهيد تلك المقدمات
وتقريبه الى الافهام **قوله** ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات
لها آه يعني ان لها نوعين من التعقل احدهما تعقل معلولاتها وهو عين
معلولاتها وثانيهما تعقل ما ليس بمعلولات لها كتعقلها الواجب تعالى وتعقلها
المعدومات وذلك انما يكون بحصول صورها فيها على طريق الاشراق من الواجب
تعالى والحاصل ان علم الله تعالى هو حضور سائر معلوماته عنده تعالى ومثل
المعدومات لما كانت حاضرة عند العقول وهي حاضرة عند الله تعالى كانت ايضا
حاضرة عند الله تعالى ضرورة ان الحاضر عند الحاضر حاضر فيكون الله تعالى عالما
بجميع الاشياء من غير تكثر في ذاته **قوله** وكذلك الوجود على ما هو عليه اي كما ان الواجب
تعالى يعقل الجواهر العقلية مع الصور الحاصلة فيها كذلك يعقل وجود جميع
الموجودات على النحو الذي عليه الوجود في الواقع **قوله** وليس المعلول الاول من صفات
الواجب آه يعني انه اعتبر في كون الشيء مدركا للشيء كونه حاضرا عنده وذلك
انما يتأتى فيما اذا كان الشيء المدرك عين المدرك او كان قائما به وصفة له

اي لغير ذلك الشيء مع فاعله بالوجوب ومع قابله بالامكان فان حصول ادراك الشيء للقابل بدون غير الحصول للفاعل بدون صورة غيره من باب الاول لان مقارنة الفاعل مع المفعول اقرب واكثر من مقارنة القابل مع المقبول محي الدين

وهو قوله كما لا يحتاج العاقل في ادراك ذاته لذاته

وهو علمه تعالى بذاته عين ذاته والى المعلومات عين المعلومات

الاشراق من الواجب موقوف على علم الواجب بتلك الصورة بل بذي الصورة ففيه مصادرة على المط عبد الرحمن

وظ ان المعلول الاول ليس من صفات الواجب حتى يكون حضور الواجب عند نفسه مستلزما لادراكه واستلزام مجرد كون المعلول الاول صادرا عنه تعالى لكونه حاضرا عنده تعالى فم قوله بل يكاد يكون مصادرة فانه بمنزلة قولك ان كونك محلا لتلك الصورة ليس شرطا فى تعقلك اياها وهو المدعى قوله اذ المعلول الاول بالاعتبارات الثلث هى وجوده فى نفسه ووجوبه بعلته وامكانه لذاته علة للمعلولات الثلث المتباينة فى الوجود وهى العقل الثانى الصادر عنه باعتبار وجوده والفلك الاول الصادر عنه باعتبار امكانه ونفسه المجردة الصادرة عنه باعتبار وجوبه بموجبه الواجب لذاته قوله فالعلل متحدة فى الوجود[ع] وذلك لاتحادها بالذات وعدم كون الاعتبارات الثلثة زائدة عليها فى الخارج قوله وليست تلك الالات بل نفس تلك الجواهر المجردة معلولة لذاته بذاته وذلك لما تقرر عندهم من امتناع كون الواحد الحقيقى مصدرا بذاته لامور متكثرة قوله فلا يجرى فيها المقدمة التى مهدها للتحقيق بهذا المطلب وهى[٣] ان العاقل لا يحتاج فى ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر قوله فان العلم والقدرة والارادة يتوقف عليها الاختيار اى يتوقف عليها الصدور[٩] بالاختيار فان الكلام فيه لا فى نفس الاختيار ففى العبارة مسامحة وبما قررنا ظهر ان ما قيل انه يظهر من كلامه ههنا ان الاختيار صفة غير القدرة يتوقف على القدرة وهو مناف لما تقرر عندهم من كون الصفات الثبوتية منحصرة فى السبعة ومناف ايضا لما سيظهر[ط] من كلام الشارح من كون القدرة والاختيار صفة واحدة توهم لا يعبأ به قوله فيلزم ان يكون

قلت المدعى عدم كون الحلول شرط تعقلك لتلك الصورة والدليل هو ان تعقلك قد يحصل بدون الحلول كما فى تعقل ذاتك وذلك انما هو شرط لحصول الصورة فى الواقع الذى هو شرط تعقل الحضور فلو فرض حصولها بوجه اخر غير الحلول حصل التعقل فلا مدخل لقوله فان حصلت فى الاستدلال اصلا بل هو مجرد تفريع ليعلم استفادة المدعى من الدليل كما يقع مثل ذلك كثيرا من المواضع واما الكلام فى ان ذلك الدليل معد لذلك المدعى فكلام اخر فتامل لعلك تفهم ما لم تفهم محى الدين

اى عدم وجود تلك الالات للعقول العشرة ثابت لما تقرر ه

[٣] هذا اذا حمل الكلام على ان الصور المعقولة للمجردات ايضا صادر عن ذاته تعالى بناء على ان علم المجردات حضورى وعلى انه لا مؤثر فى الحقيقة الا البارى كما هو تحقيق محى الدين

[٩] اى صدور المعلول عن الفاعل بالاختيار اى لا يمكن صدور المعلول بالاختيار الا بعد هذه الثلثة ه

[ط] فى مبحث القدرة حيث قال فى اثناء الشرح وقد ثبت انه فاعل بالاختيار فيكون قادرا عليه وكذا فى مبحث الارادة حيث قال وهى شاملة الى قوله لان الايجاب بالاختيار تامل م ن

لان الكلام ليس فى الاختيار بل فى الصدور ه

للحادث

للحادث وجود ازلى فى علمه تعالى اما وجودها فلامتناع تعلق العلم باللاشئ المحض بديهة واما ازليتها باعتبار هذا الوجود فلكون علمه تعالى ازليا وهذه الموجودات الازلية العلمية لكثرتها لا تنافى كونها صفة للواجب فان ازليتها ازلية للعالم وقدم له وقد ثبت كونه حادثا قوله انه يعلم بعلمه البسيط الاجمالى جميع الاشياء واللازم منه ليس الا كون الحوادث موجودة فى علمه بوجود واحد بسيط فنقول ان ذلك الوجود الواحد هو عين علمه تعالى بالحوادث فازلية وجودها فى علمه تعالى هى ازلية صفته تعالى لا ازلية العالم قوله وذلك العلم مبداء لوجود التفصيلى آه دفع لما يقال ان صدور الحوادث المتعددة[ع] الوجود عنه تعالى بالاختيار يقتضى كون كل واحد منها معلوما بخصوصه فلابد منها وجود مغاير لوجود ما سواه فكونها معلوما بعلم بسيط لا يسمن ولا يغنى من جوع ووجه الدفع ظ[ط] قوله فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود وجود آه اى فيلزم ان يكون الممكن الموجود بهذا الوجود الاجمالى العلمى موجودا فى علمه بوجود اخر قوله او ينتهى الى وجود واجب اى وجود يكون صدوره عن الواجب واجبا فلا يكون الواجب فاعلا مختارا بالنسبة الى ذلك الوجود وهو مح قوله واعلم ان ما ذكرناه وهو كون الممكنات موجودة فى علمه تعالى وكون وجودها فيه عين علمه بها قوله ومعنى الاجمال كون العلم واحدا والمعلوم متعددا وذلك بان يحصل الكل عند المدرك دفعة واحدة وبصورة واحدة متالفة من صور الاجزاء متخلة ومنفصلة عند تحديق النظر ونظيره من الاحساسات ان يرى جماعة دفعة واحدة وبرؤية واحدة من غير تحديق البصر اليها قوله وهو علم بالفعل بجميع المعلومات ضرورة حصول

كما طرح به الشارح بعيد هذا بقوله

[ع] لان الصادر بالاختيار مسبوق ولما كان الصادر متعددا وجب تعدد علمه تعالى بها وملاحظتها قبل الصدور م ن

[ط] حاصله ان الوجود فى علمه تعالى بسيط واحد مبداء لوجود التفاصيل فى الخارج لا تعدد حتى يجب ان يعلم كل بخصوصه فلم يلزم تعدد الوجود المستلزم تعدد العلم كما قيل م ن

صورة كل واحد منها عند المدرك فى ضمن صورة الكل المتألفة من صورها
قوله من التمثيل الذى ذكره من حال المجيب عن مسئلة يعلم جوابها اجمالا مثلوا
العلم الاجمالى بعلم من علم مسئلة ثم غفل عنها ثم يسئل عنها فانه يحضر الجواب
الذى هو تلك المسئلة فى ذهنه دفعة قال الشـ الجديد للتجريد وليس ذلك
بالقوة المحضة فان عنده حالة بسيطة هى مبدأ تفاصيل تلك المسئلة فلم يكن
عالما بالقوة من كل وجه بل هى بالفعل من وجه وبالقوة من وجه اخر فانه علم
بالفعل نظرا الى الجملة من حيث هى جملة وعلم بالقوة نظرا الى التفاصيل التى
فى ضمنها انتهى قوله فانه لو فرض ان الامر فى المثال كذلك آه اى لو فرض ان علم
المجيب بالتفاصيل التى فى ضمن المسئلة علم بالقوة فليس الحال فى الممثل له وهو العلم
الاجمالى كذلك بل هو بالفعل وعدم مطابقة المثال للممثل له لا يضر لان الغرض من
التمثيل توضيح الممثل وتقريبه الى الفهم وذلك يحصل بالمناسبة فى الجملة ولا يجب فيه
المطابقة واشار بقوله لو فرض وقوله يتبادر الى الوهم الى ان العلم المتعلق بتفاصيل
المسئلة علم بالفعل ايضا وان هذا المثال مطابق للممثل له فى الواقع وتوهم بعض
المتأخرين وهم فاسد قوله وقد حقق ذلك اى وقد حقق كون العلم الاجمالى
علما بالفعل فى الكتب العقلية فلا يعبأ بما يتبادر الى الوهم من كونه علما بالقوة
القريبة او قد حقق كون الغرض من المثال هو التوضيح دون الاثبات بخلاف الشاهد
فانه جزئى يذكر لاثبات القاعدة قوله اى قائمة بانفسها او بذاته تعالى اى قائمة
يجب وجودها فى علمه تعالى بنفسها او بذاته تعالى ضرورة امتناع كون وجودها فيه عين علمه
الذى هو عين ذاته على هذا المذهب قوله وهى فى هذا الوجود متحدة فلا يلزم من

لانه يلزم ان يكون الواجب محلا للممكنات وهو ممتنع ٥

فيامها

الظاهر ان المراد من الشـ من بعض المتأخرين هو هذا الشـ والغرض من نقل هذا الكلام بيان توجهه تامل قاسم

عا علة لمقدر اى وعلى اى تقدير لا يجوز ما ذكرنا ضرورية او نقول وكلاهما باطلان ضرورية كذا افيد ٥

عا علة للاختيار اولبقاء الترديد قاسم

٩٦

فيامها بحسب هذا الوجود وبذاته تعالى تكثر صفاته الحقيقية قوله من الفرق بين
القيام بالفعل والحصول فيه آه قال الشـ الجديد للتجريد ان حصول شئ فى الذهن
لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول الشئ فى المكان لا يوجب اتصاف المكان
وكذا الحصول فى الزمان لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب لاتصاف
شئ لشئ هو قيامه به لا حصوله فيه ثم قال وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوى
يرد على القائلين بوجود الاشياء بانفسها لا بصورها واشباحها فى الذهن
وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد فى الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك
امرين احدهما موجود فى الذهن وهو معلوم وكلى وجوهر اعنى مفهوم الحيوان اذ
المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع وثانيهما موجود
فى الخارج وهو علم وجزئى وعرض فعلى طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها
فى الذهن يشكل ان الموجود فى الخارج الذى هو علم وعرض جزئى من الكيفيات
النفسانية ما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذى هو موجود
فى الذهن قائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل
فى الذهن فح يقوم بالذهن كيفية نفسانية اى العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئى
لكونه قائما بنفس شخصية ومتشخص بتشخصات ذهنية وهو الموجود فى الخارج واما
الموجود فى الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل فى الذهن وهو كلى وجوهر ومعلوم
انتهى وحاصل القدح الذى اورده الشـ فى حاشيته عليه هو ان هذا الاثبات
مذهب ثالث فلا بد من بيانه بالدليل قوله وقد جعلنا فيه على ما ذكرنا آه دفع
لما يقال ان الذهاب الى هذا الاحتمال انما يتيسر لو لم يكن هذا الاحتمال مقدوحا
نا نهم قالوا العلم هو الصورة الحاصلة فى الذهن فذهب بعض الى انه الصورة
هو الشبح وبعض الى انها صور العينية من حيث الوجود فى الذهن ولم يذهب
احد من الحكماء الى انه كيفية نفسانية

ع وانما عند البعض عبد الرحمن

س واما على طريقة القائلين بالشبح والمثال الموجود فى الذهن مفهوم الحيوان الذى شبحه قائم بالذهن اذ المراد بالوجود امر فى الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه ومثاله فى الذهن وهو كلى وجوهر ومعلوم والموجود الخارجى هذا الشبح القائم بالذهن الشخص الموجود فى الخارج فهو ايضا جزئى وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال شرح تجريد

هذا القول انما يفيد اذا لم يعرف العلم بالصورة الحاصلة فى الذهن من حيث انها حاصلة فيه كما هو طريق الحكماء والا فكيف يكون العلم هو الكيفية فتأمل محى الدين

ش باعتبار ان النفس موجود فى الخارج فانه ايضا موجود فى الخارج ٥

ه ودفع القدح انه لا يكون مذهبا ثالثا بل مذهب اهل التحقيق لكن قد بينه الشـ واوضحه شرح تجريد

ى وانما كان مذهبا ثالثا لانه ليس مذهب اهل الشبح وهو ظ وليس مذهب القائلين بحصول حقايق الاشياء انفسها فى الذهن لان العلم والمعلوم متحدان على ذلك المذهب بخلاف ما ذكره من التحقيق خذ هذا قاسم

وليس كذلك ووجه الدفع ان القدح فيه ليس بكونه باطلا غير محتمل بل بكونه
دعوى بلا دليل والقدح بهذا الوجه لا يقدح فى امكان الذهاب اليه **قوله** ولا تكون
قائمة به فلا يلزم ان له تعالى صفة ثبوتية زائدة على ذاته ولا ان يكون فاعلا
وقابلا بالنسبة الى شئ **قوله** ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية على ذلك اى على الممكنات
الموجودة فى علمه تعالى اى صورها الحاصلة فى علمه حتى يلزم من قول الحكماء بوجود الممكنات
فى علمه تعالى قائمة بانفسها قولهم بالمثل مع كونهم نافين لها وذلك لان المثل الافلاطونية
صور معلقة موجودة فى الخارج حاصلة فى علمه تعالى وان كانت قائمة بانفسها
غير حاصلة فى مشعر من المشاعر وهذه صور غير موجودة فى الخارج حاصلة
فى علمه تعالى وان كانت قائمة بانفسها **قوله** والدليل الذى ذكر فى نفيها آه
اشارة الى دفع ما يتوهم من ان الممكنات الموجودة فى علمه تعالى القائمة بانفسها
وان كانت مغايرة للمثل الافلاطونية لكن الدليل الذى ابطل به الحكماء المثل
الافلاطونية يجرى فى ابطالها ايضا فلا يمكن اجراء هذا الاحتمال الذى ابداه بعض
المتأخرين على مذهب الحكماء اصلا ووجه الدفع ان جريانها انما يتأتى اذا قيل
بوجود صورها فى علمه تعالى وجودا عينيا اما اذا قيل بوجودها فيه وجودا ذهنيا
وظليا فلا **قوله** وهذا اقرب مما قيل ان علمه تعالى اى ما قلنا من ان علمه تعالى
بالممكنات بكونها موجودة فى علمه الذى هو عين ذاته غير قائمة به اقرب الى التحقيق
مما قيل ان علمه بها منطوى فى علمه بذاته بمعنى ان علمه تعالى بذاته علم اجمالى بها لان
العلم بالعلة هو بعينه العلم بمعلولاته اجمالا **قوله** فذلك يفضى الى ان يكون العلم
باحد المتضايفين المشهورين آه يعنى لا علاقة تصلح ان تجعل مصححة وموجبة

لكون

لكون العلم بالعلة بعينه علما بالمعلول سوى التضايف المشهور الذى
بينهما وكونه موجبا لذلك يفضى الى ان يكون العلم باحد المتضايفين المشهورين
مطلقا سواء كان بينهما علاقة العلية والمعلولية او لا يكون علما بالمتضايف
الاخر هو بعيد كما لا يخفى **قوله** لو سلم انه كذلك اشارة الى منع سببية العلم بالعلة
للعلم بالمعلول لانهما متباينان والعلم باحد المتباينين لا يجب ان يكون سببا
للعلم بالمباين الاخر **قوله** وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام لجواز استلزام
امر واحد امورا متكثرة **قوله** وعلمه بذاته على ما هى عليه اى على الاحوال التى ذاته
على تلك الاحوال فى الواقع **قوله** لكفى ان يقال ان من جملة آه اى لكفى ذلك من غير حاجة
الى كون ذاته تعالى علة لها **قوله** وفيه ما اشرنا اليه سابقا من ان القول بان
هذا الوجود الخارجى باعتبار انه علم صادر عنه بالايجاب وباعتبار انه موجود
خارجى صادر عنه بالاختيار تعسف لا ترتضيه الفطرة السليمة **قوله** وحضور الشئ عند
نفسه يستلزم المغايرة آه وذلك لان الحضور نسبة فلا يتصور الا بين امرين
متغايرين **قوله** بل يكون مع اعتبار قيد عالما بذاته من حيث هى هذا اذا كانت
المغايرة باعتبار القيد فى جانب العالم والثانى اذا كانت باعتباره فى جانب
المعلوم والحاصل ان حضور الواجب عند نفسه هو قوله اذ يكون يتوقف على كونه مغاير النفسه وكونه
مغاير النفسه يتوقف على اعتبار القيد فحضوره عند نفسه اعنى علمه بنفسه يتوقف على
اعتبار القيد وقد انحرف هاهنا بعض الناظرين وقال ما شاء **قوله** والتفسير بعدم
الغيبة لا يجدى اى تفسير الحضور بعدم الغيبة لا يجدى فى عدم استلزامه المغايرة
لان عدم الغيبة نسبة ايضا كالحضور فيلزم المغايرة **قوله** قلت عدم الغيبة نفى

اى لا فى مكان ولا فى حيز ويحتمل ان يكون مراده معلقة بين عالم الحس وبين عالم العقل ويقال له عالم المثال عبد الرحمن

والدليل المذكور انه الفرد المجرد للانسان اما ان يكون جسمانيا حساسا ناطقا ام لا فعلى الاول لا يكون مجردا عن المادة وتوابعها وعلى الثانى كيف يكون فردا للانسان وعلى هذا التقدير لا يتوجه عليه الدليل لان الذوات الموجودة بالوجود العلمى ليست حقيقة الانسان من حيث هى انسان بل هى حقيقة علمية وهوية انكشافية يتجلى فيها المعلوم محمود حسن

[illegible]

للنسبة ونفي النسبة قد يكون آه يعني ان غيبة شيء عن شيء نسبة مخصوصة
بينهما فانتفاء هذه النسبة كما يكون لاجل حضوره عنده كذلك يكون
لاجل الوحدة وانتفاء الاثنينية ونظيره صدق السالبة فانه كما يكون بوجود
الموضوع وانتفاء المحمول عنه كذلك يكون بانتفاء الموضوع **قوله** وعند الحكماء عبارة
عن كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل آه وانما ذهبوا الى ذلك لزعمهم
ان القادر اذا صح منه الفعل والترك فهو انما يفعل بقصد وميلان فلا يختار
ايجاد شيء ولا يميل اليه الا اذا كان هناك ما يترجح به الايجاد على تركه بالقياس
اليه فيكون الايجاد اولى من تركه فكان بالايجاد محصلا لتلك الاولوية مستكملا بها
وكان بدون ذلك الايجاد ناقصا وانه بط واجاب عنه الاشاعرة وبعض المعتزلة
بانا لا نم ان المختار بهذا المعنى لا يوجد شيئا الا اذا كان هناك ما يترجح به الايجاد
على تركه بل يجوز ان يرجح احد مقدوريه من غير مرجح يدعوه اليه وتمسكوا في هذا بقدحي
العطشان ورغيفي الجائع وطريقي الهارب من السبع مع المساواة في جميع الجهات
التي يتصور بها الترجيح فيها وفرقوا بين الترجيح بلا مرجح وبين الترجيح من غير مرجح
فالوا الترجيح احد المتساويين على الآخر بلا سبب مرجح من خارج ضروري البطلان
واما الترجيح من غير مرجح اي من غير داع فليس بمحال بل المؤثر اذا كان مختارا فهو يرجح
بارادته اي مقدور شاء ولا يحتاج تلك الارادة الى ارادة اخرى والا لتسلسل
قوله ومقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع وذلك لان
مشية الفعل الذي هو الخير والجود لازمة لذاته تعالى الذي هو الخير والجواد المطلق كلزوم
سائر صفاته **قوله** وصدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها اشارة الى دفع

كما هو مذهب المتكلمين ٥

اي كما ذهب اليه الحكماء ٥

اي بمعنى ان يكون القدرة عبارة عن صحة الفعل وتركه ٥

اي الباعث ٥

عند الجميع ٥

اي بلا فاعل ٥

اي الى ان مقدم الشرطية الاولى متحقق الوقوع فبهذا عرفت ان الاولى ايقاع هذا الكلام على قوله ومقدم الشرطية آه اذ التعريف بان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل بدونه قيد آخر متفق عليه على ما صرح به شرح المواقف م ن

والحاصل انه اذا لم يكن في المقدورين ما يرجح به احدهما وكان المرجح هو المختار فقط فانما يلزم الترجيح بلا مرجح اي بلا فائدة وهو ليس بمحال وانما المحال هو الترجيح من غير مرجح اي بلا فاعل وبلا فائدة ايضا م ن

ما يتوهم ان كونه تعالى قادرا بالمعنى المذكور ينافي عدم صدق مقدم الشرطية
الثانية لان صدق الشرطية يكون بصدق طرفيها ووجه الدفع ان صدقها
ليس بصدق طرفيها بل قد تصدق مع كذب طرفيها كما في قولنا ان كان زيد
حمارا كان ناهقا **قوله** ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار
اشارة الى رد ما اورده المتكلمون عليهم من ان كونه تعالى لازم الفعل وممتنع
الترك ينافي كونه مختارا بل يوجب ذلك كونه موجبا **قوله** كما ان العاقل ما دام
عاقلا يغمض عينه كلما قرب ابرة من عينه بقصد الغمز فيها آه قال الامام حجة الاسلام
ان هذا ملتحق بالافعال الطبيعية في كونه ضروريا كخرق الانسان الماء عند
وقوعه على وجهه والجبر في الافعال الطبيعية **قوله** فما ظنك بمن يكون علمه
عين ذاته ويكون عالما بكون الفعل خيرا محضا ويكون الترك مستلزما
لعدمه **قوله** لان المقتضي لقدرته هو الذات وذلك لوجوب استناد صفاته
الى ذاته وامتناع مدخلية الغير في شيء منها والمصحح للمقدورية هو الامكان
لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية **قوله** فاذا ثبت قدرته
في البعض ثبت في الكل لان نسبة الذات المقتضية للقدرة الى جميع الممكنات
على السواء فان المعدومات لا ثبوت لها اصلا بل هي منفيات محضة لا تمايز فيها
بوجه فلا يتصور ان يكون خصوصية بعض المعدومات مانعة من تعلق القدرة
كما يقول به المعتزلة فاذا ثبت قدرته في بعض الممكنات على ما يقتضيه
كونه قادرا ثبت في الكل **قوله** ولان الامكان الذي هو علة الاحتياج الى
الفاعل مشترك بين جميع الممكنات فما من ممكن الا هو محتاج في وجوده

اي الجبر المحض ٥

وانما قال ملتحق بالافعال الطبيعية لانها تتخلف عن اقتضاء الاغراض فانها انما يكون عند تيقن الغرض فيها بخلاف ما نحن فيه فانه مقتضى ذلك ان الغرض عند التيقن طبيعي لا مطلقا كذا قيل وليس كذلك م ن

يعني ان كان المقتضي هو الذات ونسبته الى الجميع سواء والمصحح للمقدورية هو الامكان والامكان في الجميع على السواء فلا يتعلق ببعض دون بعض فاذا ثبت قدرته في البعض ثبت في الكل فعلى هذا الحمل لا يرد ما اورده العرباضي كما لا يخفى م ن

يعني ان الواجب بالذات هو الله تعالى والممتنع بالذات هو شريك الباري وهما ينافيان المقدورية كما لا يخفى م ن

لان المعتزلة يقولون ان للمعدومات ثبوتا في الاول فيجوز ان يكون لبعض المعدومات خصوصية مانعة عن تعلق القدرة فلا يكون قادرا على جميع الممكنات ٥

في افعال العباد وفي الشرور والقبائح بناء على كون المعدومات ثابتة في الخارج متقررة فيه منفكة عنه صفة الوجود عندهم فيتصور ان يكون خصوصية بعض المعدومات لتمايزها مانعة عن تعلق القدرة ٥

الى علة فعلية اما واجب لذاته او منتهى اليه دفعا للدور والتسلسل وقد ثبت
في موضعه انه تعالى فاعل بالاختيار فيكون قادرا على جميع الممكنات اما اقتداره على
على الممكن الذي ينتهي اليه تعالى فلان اقتداره على علة اقتدار له تعالى عليه
فان وجوده وعدمه بوجود علته وعدمها فاذا كان وجودها وعدمها
مقدورين كان وجوده وعدمه ايضا مقدورين وهو ظ وينبغي ان يعلم انه بناء
هذا القول على كون جميع ما سوى الله تعالى وصفاته العلى حادثا فلا مجال لما
انه يجوز ان يصدر بعض الاشياء عنه تعالى بالايجاب ثم يصدر عنه البعض
الاخر بالاختيار انتهى وذلك لان الصادر بالايجاب يكون قديما وهو مناف
لحدوث العالم **قوله** ولان العجز عن البعض نقص آه يعني انه تعالى لو لم يكن قادرا
على جميع الممكنات لكان عاجزا عن بعضها بالضرورة لعدم جواز صدور ذلك البعض
عنه تعالى ايجابا لما مر من منافاته حدوث العالم **قوله** لكن اثبات ارسال الرسول يتوقف
على اثبات شمول القدرة حاصله ان عدم توقف ارسال الله تعالى الرسول على شمول
قدرته لجميع المقدورات لا يكفي لاثبات هذا المطلب بل لا بد في ذلك من علمنا بارسال
الرسول وهذا العلم لا يحصل الا بالعلم بكون قدرته شاملة لجميع المقدورات
فاثبات شمول القدرة اعني تحصيل العلم به لو كان بالادلة السمعية التي
هي متوقفة على اثبات ارسال الرسول المتوقف على العلم بشمول القدرة كان اثباتا
للشيء بنفسه وانه بط قطعا **قوله** اذ لا دليل لنا على ان خصوص المعجزة فعل الله
ومقدوره دفع لما يقال ان اثبات كون المعجزة فعل الله تعالى لا يتوقف على اثبات
شمول القدرة بل يكفي في ذلك اثبات كونها فعل الله ومقدوره ووجه الدفع ان اثبات

كون

كون المعجزة فعل الله ومقدوره اي صادرا عنه بالاختيار لا يتأتى الا في ضمن
اثبات شمول القدرة اذ لم يوجد دليل متعلق باثبات كونها بخصوصها فعل
الله ومقدوره ومجرد احتمال وجود ذلك الدليل لا يجدي بل لا بد من تحققه
والتشبث به واشار بقوله ومقدوره الى ان مجرد كون المعجزة فعل الله لا يكفي في كونها
تصديقا للرسول في دعوى رسالته بل لا بد في ذلك من كونها مقدورا له تعالى
وصادرا عنه بالاختيار فان الافعال الاضطرارية لا دلالة فيها على التصديق
كما لا يخفى **قوله** خلافا للمعتزلة فانهم ذهبوا الى انه تعالى مريد لما امر به من الخيرات
والطاعات والايمان وكاره لما يضاده من الشرور والمعاصي **قوله** الاول ان الشرور
والمعاصي غير مأمور بها آه حاصله انه ليس شيء من الشرور والمعاصي مأمورا به بل المأمور
به انما هو الخيرات والطاعات فلا تكون اي الشرور والمعاصي مرادة له تعالى بل يكون
المراده الخيرات والطاعات وذلك لان الارادة اما مدلول الامر على ما زعمه بعض
المعتزلة من ان الامر هو ارادة الفعل او لازمه على ما ذهب اليه الاخرون زعما منهم
ان الامر بخلاف ما يريده سفه وعلى التقديرين يلزم من عدم كونهما مأمورا بهما
عدم كونهما مرادين اما على الاول فظ واما على الثاني فلان كون ضديهما اعني
الخيرات والطاعات مأمورا بهما يستلزم كونهما مرادين وكونهما مرادين يستلزم عدم كون
الشرور والمعاصي مرادين ضرورة امتناع كون الضدين مرادين معا وبما قررنا هذا
الكلام اندفع عنه ما اورده عليه من انه اراد ان يستدل من نفي كون الشرور والمعاصي
مأمورا بها على عدم كونها مرادا بان الارادة اما مدلول الامر فيلزم من انتفاء الامر
انتفاؤها وهو ظ فوجب ان يقول بدل قوله او لازمه او ملزومه حتى يلزم من انتفاء

اللازم الذى هو الامر انتفاء الملزوم الذى هو الارادة او ترك قوله ولانه
لانه لايلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم **قوله** والرضاء هو الارادة
اجيب عنه بان الرضاء هو ترك الاعتراض والله تعالى يريد الكفر للكافر ويعترض
عليه ويؤاخذه ويؤيده ان العبد لا يريد الالام والامراض وليس ماموراً بارادتها
بل هو مامور بترك الاعتراض عليها فالرضا اعنى ترك الاعتراض غير الارادة **قوله** ومع قطع
النظر عن ذلك اى عن تضمن خلق العاصى مصالح **قوله** لاحسن ولاقبح عقليين عندنا
يعنى ان بناء كون خلق العاصى منكراً انما هو على كون حسن الاشياء وقبحها عقليين
كما ذهب اليه المعتزلة فانه يكون خلق العاصى متصفاً بالقبح فى نفسه اى مع قطع
النظر عن اعتبار الشارع اياه قبيحاً ويكون خالقها مستحقاً للذم فيكون منكراً
ونحن معاشر الاشاعرة لانقول بكونهما عقليين بل هما شرعيان عندنا حاصلان
بامر الشارع وهو الله تعالى اذ لا يجب عليه تعالى فعل شئ من الاشياء فيفعل ما يشاء ويحكم
ما يريد يصح لو عكس الامر فى الحسن والقبيح لانعكس حالهما **قوله** قلت ويلزم ان يكون
العبد فى المثال المذكور آه وذلك لانه لاشك ان الاتيان بما يرضاه الامر طاعة
فلو كان الامر مغايراً للارادة وكان الطاعة هو الاتيان بما امر به المطاع لا
ما اراده لزم ان يكون المطيع عاصياً والعاصى مطيعاً فان العبد فى المثال
المذكور مع انه اتى بما يريده ويرضاه الامر وهو يوجب كونه مطيعاً يلزم على هذا
ان يكون عاصياً لعدم اتيانه بالمامور به ومع انه خالفه لعدم اتيانه بما امر به وهو
يوجب كونه عاصياً يلزم ان يكون مطيعاً لانه اتى بما يريده ويرضاه السيد **قوله**
ولاشك انه لو علم السلطان آه اى كما يلزم فى المثال المذكور على هذا ان يكون

ع قوله لزم ان يكون العاصى مطيعاً والمطيع عاصياً وهو باطل لاجتماع الضدين وفيه ان جهتى الاجتماع مختلفان احدهما النظر والثانى نفس الامر تدبر

المطيع

المطيع عاصياً والعاصى مطيعاً يلزم ايضاً ان لا يكون اعتذار السيد فى صورة
مخالفة العبد امره اعتذاراً صحيحاً وذلك لان هذا الاعتذار مبنى على ان يكون له
مخالفة امره مخالفة لرضائه فلو علم السلطان ان رضاءه فى المخالفة لاعتقد انه
مطيع لسيده لا مخالف له فلا يقوم له عذر لان السلطان يقول للسيد انه لم يات
بما امرته به لان رضاءك فى عدم اتيانه به **قوله** ويمكن ان يقال ان الامر آه
حاصله ان كون الامر مغايراً للارادة وكون الطاعة تحصيل ما امر به المطاع
لا تحصيل ما اراده لا يستلزم كون المطيع عاصياً وكون العاصى مطيعاً وذلك
لان الامر نوعان احدهما تكوينى يتكون ويحدث به جميع الكائنات المامورة
بالتكون والحدوث كقوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
وثانيهما تشريعى تدوينى وهو الامر الذى كلف به العباد بالايمان والطاعات
وعليه مدار الثواب والعقاب فتحقيق الجواب عن الثالث ان الطاعة هو الاتيان
بما يوافق الامر التدوينى والرضاء اعنى ترك الاعتراض يترتب على هذا الامر دون
الامر التكوينى اذا خالفوا واما اذا وافقه كما فى المامورين بالايمان الاتيين به
فيترتب عليه الرضاء ايضاً فح لا يلزم من كون الكافر والعاصى الاتيين بالكفر والعصيان
المامورين بهما بالامر التكوينى مطيعين ولا يكون العبد فى المثال المذكور مطيعاً لعدم
اتيانه بما امر به بالامر التدوينى التكليفى الذى يترتب عليه الرضاء فتامل **قوله** كما يقول
المعتزلة آه قالوا كلامه تعالى اصوات وحروف غير قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله تعالى
فى غيره كاللوح المحفوظ او جبرئيل او النبى عليهما السلام او غير ذلك كشجر موسى عليه السلام
ومعنى كونه تعالى متكلماً خالقه وايجاده هذه الاصوات والحروف فى الغير **قوله** لانه خلاف النصوص

ع بقى الكلام فى ان رضاء السيد فى المثال المذكور من اى الامرين والعبد يترتب اذ ظاهره ان الموجود ههنا انما هو الامر التدوينى ولعل لهذا لم يات بما امر به بذلك الامر يترتب عليه الرضاء قال فتامل عبد الرحمن

ش لكن هذا فى زمن موسى عليه السلام فقط لا فى زمن جميع الانبياء م ن

وهذا يتوهم التنفيه عن ذلك ...

فان النصوص واقعة فى كونه متكلما وصرف تلك النصوص عن ظواهرها التى هى
قيام الكلام بذاته تعالى وحملها على كونه موجدا له فى الغير مما لا ضرورة فيه اذ يصح
حملها على ظواهرها على ما سيأتى بيانه قوله للدلائل السمعية فان القرآن وكذا
الحديث مملوبه بحيث لا يمكن انكاره ولا تاويله بل كونه تعالى سميعا بصيرا مما علم بالضرورة
من دين محمد عليه السلام فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق سائر
الضروريات الدينية قوله وليسا راجعين الى العلم بالمسموعات والمبصرات فانا
اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم ابصرناه نجد بالبداهة بين الحالتين فرقا ونعلم
بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل على امر زائد هو الابصار وكذا حال السمع قوله واعترفنا
بعدم الوقوف على حقيقتهما آه فان ما ذكرنا انما يدل على مغايرتهما للعلم وكذا ظواهر
الآيات والاحاديث تأبى عن حملهما على العلم بالمسموعات والمبصرات والادلة العقلية
تدل على امتناع حملهما على الكيفيتين الحاصلتين بالآلتين المعروفتين وعقولنا
ناقصة قاصرة عن كشف حقيقتهما فلا بد لنا من هذا الاعتراف وبما قررنا لم يبق
مجال لما قيل انه لما صرفا عن معناهما الحقيقيين والتقليل فى القدماء فهم فلم لم يحمل السمع
والبصر على ما يقوله الاشعرى والفلاسفة على العلم بالمسموعات والمبصرات قوله فان علمنا عرض
فان العرض هو الموجود القائم بالمتحيز على ما فى المواقف ومحدث ضرورة كون صفات
الحوادث محدثة وقاصر ضرورة عدم كون جميع الاشياء معلوما لنا ومستفاد من الغير
هو المبدأ تعالى المفيض كلها قوله وعلمه تعالى قديم ضرورة استلزام كونه حادثا
كونه تعالى ناقصا فى الازل وكامل لاستلزام قصوره كونه تعالى ناقصا ايضا
وذاتى اى مستند الى ذاته تعالى لامتناع احتياجه فى شئ من صفات كماله

الى

الى غيره ولم يتعرض لكونه جوهرا او عرضا لامتناع اتصافه تعالى بشئ من الجواهر
والاعراض عند المتكلمين فان الجوهر عندهم هو الحادث المتحيز بالذات اى المشار
اليه بالاشارة الحسية بانه هنا او هناك والعرض هو الحادث الحال فى المتحيز
بالذات وكل منهما يقتضى كونه موصوفه متحيزا او مشارا اليه بالاشارة الحسية التى
هى من خواص الجسمانيات المنزه عنها الواجب تعالى شانه قوله ولما كان وجود
الواجب وتعينه عين ذاته لم تكن له ماهية كلية وذلك لان كل واحد من الوجود
والتعين جزئى حقيقى فلو كان له تعالى ماهية كلية وكان كل منهما او احدهما عين
تلك الماهية لزم ان يكون الجزئى الحقيقى كليا حقيقيا وانه ضرورى البطلان
وقيل فى بيانه فان كل كلى اذا كان تعينه بذاته او بجزئه او بلازمه او بفاعله
اذا لم يتعدد الفاعل كما قيل يكون نوعه منحصرا فى فرده بل يمتنع فرد آخر انتهى
اقول لا يخفى كون هذا البيان منافيا لما جعله بيانا له واعترافا بكونه تعالى ذا ماهية
كلية وهو نقيض ما ادعاه الشارح قوله فالوجوب والامكان ان كان من لوازم
الماهية المشتركة آه تفصيل الدليل على ما ينبغى انه لو كان له تعالى مثل لكان
مشاركا له فى الماهية وممتازا عنه بخصوصية ما فالوجوب والامكان ان كانا
من لوازم الماهية المشتركة ومقتضاها يلزم اشتراك الواجب والممكن فى هذا
المقتضى فهو اما الوجوب فيلزم كون الممكن واجبا او الامكان فيلزم كون الواجب
ممكنا وان كانا من لوازم الماهية مع الخصوصية بان كان الوجوب لازما
لمجموع الماهية والخصوصية التى بها يمتاز الواجب عن الممكن المماثل وكذا الامكان
بالنظر الى الممكن المماثل له فيلزم كون الواجب مركبا من الماهية المشتركة وتلك الخصوصية

فان تعين كل منها بفاعله فالعقل الثانى
بكون فاعله هو العقل الاول والثالث عن الرابع بكون
فاعله هو العقل الثانى وهكذا كذا افيد احمد حيدر

هذا رد على القرباغى حيث قال واما ان يكون الوجوب والامكان من لوازم
ماهية كل منهما فيلزم اشتراك الكلى فى الكل آه تجمع بينهما من غير ان نقول
فهو اما الوجوب آه والحق مع القرباغى بقرينة قوله وان كانا من لوازم
الماهية مع الخصوصية فانه لا يمكن ان يفرد احدهما عن الآخر فافهم
محى الدين

لا يخفى انه اذا كان الوجوب والامكان كل منهما من لوازم الذات والماهية
كما عرفه بنفسه فالمجموع هو المقتضى لا اما الوجوب واما الامكان فلا يخفى

اى بعد ما كان
الواجب والامكان
كلاهما مقتضى الذات فنقول
باعتبار المقتضى الذى هو الوجوب
يلزم كون الممكنات واجبا وباعتبار المقتضى هو
الامكان يلزم كون الواجب ممكنا قاسم

اى بان كان لازما لمجموع الماهية مع الخصوصية التى بها امتياز الممكن
عن الواجب المماثل له الح يلزم ان يكون الواجب ممكنا او الممكن واجبا
لان الوجوب والامكان من لوازم المجموع ومقتضاه وهو غير مشترك
لكن يلزم كون الواجب مركبا وقوله اذ لا معنى للواجب حاصله ان الوجوب
اذا كان لازما ومقتضى الماهية والخصوصية يكون الواجب مركبا منهما لانها
عين الواجب اذ لا معنى للواجب الا ما يستلزم الوجوب ومقتضيه وهما
يقتضيان الوجوب فيكون عينه فيلزم التركيب فتأمل منه

الميزة اذ لا معنى للواجب الا ما يستلزم الوجوب يقتضيه قوله والاول قدرت
الاشارة الى دليله في نفي المثل فان كون وجود الواجب وتعينه عين ذاته يستلزم
ان لا يكون وجوب الوجود الذي غير عارض للواجب مشتركا بين اثنين قوله اما الاول
فلاستحالة كون الشيء فاعلا لنفسه لا يقال الا لم لزوم ذلك لجواز ان يكون
الفاعل هو المجموع الملحوظ من غير ارتباط والمعلول هو المجموع الملحوظ مع
الارتباط لانا نقول ان المراد بالمجموع هو معروض الهيئة الاجتماعية بدون
وصف الارتباط والاجتماع اعني ذات الاثنين فقط من دون اعتبار وصف
الاثنينية والانضمام ولا شك في اللزوم المذكور قوله واما الثاني والثالث
فلامتناع كون الواجب معلولا لغيره يعني ان المراد بالمجموع هنا هو معروض
الهيئة الاثنينية بدون الوصف فاحتياج هذا المجموع الى العلة المستقلة
لا يكون الا في ذاته وباعتبار اجزائه التي هي هذا وذاك فتاثير الفاعل
في هذا المجموع لا يتصور الا بتاثيره في هذا او في ذاك او فيهما معا فيلزم كون
الواجب معلولا لغيره قطعا ومن هذا التقرير علم ان قوله فتامل اشارة
الى دقة هذا الوجه وعدم ظهوره بدون التامل التام لا الى ما زعم من منع
لزوم كون الواجب على التقديرين معلولا لغيره مستندا بان المحتاج الى العلة
هو المجموع لا اجزاؤه ولا يلزم من احتياج الكل الى شيء احتياج الجزء اليه فان كل
مركب سواء كان تركيبه من الواجبين او الممكنين يحتاج الى جزئه مع استحالة احتياج
الجزء الى نفسه سواء قلنا ان الجزء علة فاعلية للكل او لا انتهى وذلك لانا لا نقول
بان احتياج الكل ملزوم لاحتياج الجزء مطلقا بل نقول ان احتياج الكل

الذي

الذي هو محض الاجزاء المادية من غير اعتبار امر اخر معها اصلا
في وجوده الى الفاعل انما هو لاحتياج تلك الاجزاء الى كلها او بعضها
في الوجود [illegible] يحكم به بديهة العقل قوله والثاني قد اشير اليه في الاية
فان قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا اشارة الى دليل عقلي
على حصر الخالقية فيه تعالى على ما سيصرح به الشارح رحمه الله قوله ويمكن ان يقال ان
التعدد يستلزم امكان التخالف آه يعني كما انه يجوز ان يتفقا كذلك يجوز ان
يختلفا لان التعدد يستلزم جواز الاختلاف وهذا الجواز كاف في اثبات المطلوب
من غير حاجة الى ابطال جواز الاتفاق فانا نقول على تقدير الاختلاف اما
ان يحصل مرادهما آه قال السيد الشريف قدس سره في حاشية شرح حكمة
العين لا خفاء في امكان ارادة احدهما حركة زيد في وقت معين فلا يخلو اما
ان يمكن للاخر ارادة سكونه في ذلك الوقت اولا والثاني يوجب عجزه اذ لا
مانع له من ذلك الا الارادة الاولى ضرورة انه ممكن في نفسه وعلى الاول يلزم
امكان اختلاف الارادة فان وقع لزم وقوع احد الامرين وهو اجتماع المتنافيين
او العجز والا لزم امكان احدهما وامكان المحال محال انتهى اورد عليه ان اراد
به انه يمكن للاخر ارادة سكونه في ذلك الوقت انه يمكن له ارادة السكون في
وقت ارادة الاول حركته من غير اشتراط ارادة الحركة وهو معنى العرفية فهو
مسلم لكن لا يلزم منه اجتماع الارادتين لجواز ان يزول ارادة الحركة عن
الاول عند ارادة الثاني [illegible] وان اراد انه يمكن ارادة الاخر سكونه بشرط
ارادة الاول حركته وهو معنى المشروطة فنختار انه لا يمكن للاخر ذلك قوله وهو

لانه الاشارة الى برهان التمانع وهو دليل عقلي على التوحيد فافهم

لانه الاشارة باعتبار كونها دليلا عقليا واما باعتبار كونها دليلا نقليا لاحتمال ان يكون
كونها اشارة باعتبار كونها دليلا عقليا بدل امتناع الاول لامتناع الثاني لا الملايم للظاهر
نقليا فصريح لانه بدل الخالق بل الواجب او المعبود لكن لا الملايم للظاهر
المراد بالادلة الخالق بل الواجب او المعبود لكن الا ان يقال
وهو الفساد الخالق وباعتبار ان المراد هو الخالق ولا ينفي
الجميع الا ان الدليل هنا يبطل الاثنين بلا فرق احمد حيدر

ويمكن ان يمنع لزوم العجز ويقال للاخر السكون لان ذاتهما
تقتضي الاتفاق اولا ان مقتضاهما الخير بعين ما ذكره الشارح لاجل
قوله فان منع استلزام امكان محي الدين

وعلى تقدير وقوع الاختلاف اما ان يحصل مراد كل منهما فيلزم
اجتماع المتنافيين او يحصل مراد احدهما فقط فيلزم العجز او لا
يحصل فيلزم ارتفاع النقيضين تقريره

والا لزم امتناع الذاتي الى الامكان الذاتي
واجتماعهما وكلاهما محالان نوري

والعامة وهي التي حكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع وقت تحقق وصف
الموضوع لا بشرط كما تقول كل كاتب متحرك الاصابع اي وقت
الكتابة فيجوز سكون الاصابع وقت الكتابة بان يعدم الثاني ويتحقق
الاول وفيما نحن فيه نقول كلما اراد الاول الحركة امكن للثاني
السكون اي وقت ارادة الحركة والا يلزم الاجتماع

مثلا ما دام [illegible] للاخر ارادة حركة زيد يمكن للاخر
ارادة سكونه تامل

اي السيد

قلنا على هذا التقدير لا يخلو اما ان يوجب وجود الحركة عند ارادة
الواجب الاول وجودها اولا وعلى الثاني يلزم تخلف المراد عن الارادة
وعلى الاول يلزم ان لا يكون تعلق ارادة الثاني السكون في وقت
ارادة الاول الحركة والمفروض خلافه تامل تقريره

وان وجود الواجب اذا كان عين الواجب لم يكن له ماهية كلية
لا مر ووجوب الوجود لازم لماهية الواجب ومقتضى ذاته
فلا يكون مشتركا بين الاثنين لان مقتضى الوجوب ليس الا
الواجب لانه اذا انحصر المقتضي في فرد انحصر المقتضى في فرد
نعم لو كان الوجود عارضا يصح اشتراكه بين الواجب
وغير الواجب وليس كذلك فافهم

اي في قوله تعالى لو تعدد الواجب كان مجموعهما ممكنا وانما كان
معروض الهيئة لانا نعلم انه لا تركيب بينهما حتى يحصل منهما
ارتباط لا يقال فالمجموع عين الاجزاء وح فكيف يكون ممكنا
لانا نقول انا نعلم بداهة ان المجموع لاحتياجه الى كل منهما
ممكن فيكون عين الاجزاء البتة فافهم محي الدين

اي الهيئة الاجتماعية فلا يكون الشيء علة لنفسه فيتحقق
التغاير فيكون المعلولية باعتبار الغير الذي هو الارتباط
فلا فساد محي الدين

اي اذا عرفت كون معلولية المجموع واحتياجه انما هو باعتبار
اجزائه لان المراد بالمجموع هو معروض الهيئة الذي هو عين
الاجزاء فيلزم من معلولية المجموع كون الواجب معلولا لغيره
اذ لا شيء اخر في المجموع حتى يكون باعتباره معلولا محي الدين

والحاصل ان المراد بالمجموع ان كان معروض الهيئة الاجتماعية
بدون وصف الهيئة فالحق مع المحشي الخلخالي ان قلنا باحتياج
ذلك المجموع والا فلا وان كان المراد به المعروض مع الهيئة فالحق
مع الغير ان فالاولى ان يجعل قوله فتامل اشارة الى هذا
الترديد ويكون وجهه ان كان المراد من المجموع الاول يتم
الاستدلال على نفي تعدد الواجب وان كان المراد الثاني
لم يتم محي الدين

اختيار للشق الثاني اعني كون القضية المذكورة شروطة عامة في اثبات القدرة
قاسم

يوجب عجزه قلنا نعم وانما يلزم عجزه لو كان عدم الحركة اعني السكون ممكنا
ح وليس كذلك فان وجود الحركة بشرط ارادة الواجبين لها واجب
وعدمه اعني السكون ممتنع وذلك مثل ان يقال هل يجوز تعلق ارادة
الواجب بعدم زيد بشرط وجوده بل بشرط ارادة وجوده ام لا فان امكن
يلزم اجتماع النقيضين والا يلزم العجز فينتقض الدليل على تقدير التوحيد ايض
نعم في وقت وجود زيد يجوز تعلق الارادة بعدمه بان يزول ويتحقق العدم
بدله كسكون الاصابع للكاتب في وقت الكتابة انتهى اقول لا يخفى ان عدم
امكان ارادة الاخر سكونه بواسطة كون الحركة واجبة بارادة الاول
يوجب عجز الاخر قطعا اذ المانع ح من ارادته السكون كون السكون ممتنعا
بسبب تعلق ارادة الاول بالحركة فعدم امكان ارادة الاخر السكون انما نشأ
من الاول وتعلق ارادته بالحركة ولا نعني بالعجز سوى هذا نعم لو كان امتناع
السكون بنفسه لم يكن عدم امكان ارادته اياه عجزا له وبما ذكرنا اشار اليه
قدس سره بقوله اذ لا مانع له عن ذلك الا الارادة الاولى ضرورة انه ممكن
في نفسه وايضا الكلام في امكان تعلق ارادة الثاني بالسكون ان ارادة
الاول الحركة لا بعده حتى يقال انه امتنع السكون بسبب ارادة الحركة بل
يكون كل من التعلقين بالممكن وما جعله نظيرا لذلك لا يصلح نظيرا لان
ارادة الواجب احد الطرفين تخصيص له بالوقوع دون الاخر فلا يتصور
ارادتهما معا لان هاتين الارادتين متضادان بالنسبة الى مريد واحد فلا يجتمعا
بخلافهما من مريدين على ما لا يخفى وصرح به بعض المحققين **قوله** والجواب انه لا يخ

ان يكون

ان يكون قدرة كل منهما وارادته آه هذا اذا اريد بفسادهما في الاية
عدم تكونهما على ما اشار اليه رحمه الله بقوله في وجود العالم فحاصل الدليل
المشار اليه بهذه الاية (اي الارض والسماء ﻫ) هو انه لو تعدد الاله ووجد الهان مستجمعان شرائط
الالهية قادران على الكمال على خلق العالم لم يتكون ولم يوجد العالم
لانه لو وجد فلا يخ من ان يكون وجوده بقدرة كل منهما وارادته استقلالا
او بقدرة واحدة منهما وارادته استقلالا او بمجموع القدرتين والارادتين
وعلى الاول يلزم توارد المؤثرين المستقلين على معلول واحد وعلى الثاني
يلزم عدم كون احدهما الها وعلى الثالث يلزم كون كل منهما عاجزا عن
الايجاد والخلق وبما قررنا ظهر انه لا وجه لما قيل ان هذا الجواب دليل اخر
واما تنزيل الاية الى هذا الدليل فيابى عنه قوله تعالى لفسدتا لان اللازم
(اي على تقدير التنزيل ﻫ) على هذا التقدير اما توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد او عجز
الواجبين عن التاثير بالاستقلال او عدم خالقية احدهما في شئ
منهما لا يلزم فسادهما انتهى **قوله** وانما يلزم العجز لو اراد الاستقلال ولم
(اي الارض والسماء ﻫ) يحصل اي وانما يلزم عجز كل منهما لو اراد كل منهما الاستقلال والتفرد في
ايجاد العالم ولم يحصل واما لو كان كل منهما قادرا على الايجاد بالاستقلال
لكن لم يرد واحد منهما الاستقلال والتفرد بل اراد كل منهما الاشتراك مع
الاخر في الايجاد فلا يلزم العجز كما في المثال المذكور وبما قررنا ظهر انه لا وجه لما قيل
ان المراد من قوله لو اراد الاستقلال انه لو اراد الشئ بالاستقلال لانه فرق
بين ارادة الاستقلال وارادة الشئ بالاستقلال انتهى والذي يدل

فان معنى ارادة الشئ بالاستقلال هو ان يريده وحده بدون ارادة اخرى ومقارنتها لارادته وارادة الاستقلال هو ان يريد ان يوجد الشئ بارادته وقدرته لا مدخلية اخر وان كانت ارادة الاخر مقارنا لارادته والفرق بينهما ظ
قاسم

وارادة الاستقلال ملزوم لارادة الشئ بالاستقلال فافهم ﻫ

لان ارادة الاستقلال هو ان يكون الفعل الذي هو الاستقلال مرادا
مع ان المراد هو الشئ دون الاستقلال فبعد ما عرفت ان معنى ارادة الاستقلال
هو ارادة التفرد في الايجاد لم يكن فرق بينهما اذ لا فرق بين الايجاد بالاستقلال
وبين الاستقلال في الايجاد
محي الدين

على كون المراد ما قررنا لا ما قيل قوله رحمه الله سابقا لان ارادتهما تعلقت
بالاشتراك **قوله** لانا نقول تعلق ارادة كل واحد منهما ان كان كافيا آه يعني
ان تعلق ارادتهما بالاشتراك لا يتاتى الا بتعلق ارادة كل منهما بوجود
العالم فتعلق ارادة كل منهما بوجوده ان كان كافيا في حصول وجوده لزم
اجتماع المؤثرين التامين بها تعلق الارادتين على معلول واحد هو وجود
العالم وان لم يكن كافيا لزم عجزهما او عجز احدهما لانهما لا يمكن لهما او لاحدهما
التاثير في وجود العالم وايجاده الا باشتراك الاخر **قوله** ولا يتصور الزيادة
والنقصان في شيء منهما اي من القدرة والارادة وذلك لان كلا منهما امر
وحداني غير قابل للتجزي لا في ذاته ولا باعتبار المحل وهو ظ فلا يتصور في شيء
منهما الزيادة والنقصان اللذان هما باعتبار زيادة الاجزاء ونقصانها ولا يتصور
الزيادة والنقصان في تعلقهما ايض بعين ما ذكر بخلاف الميل في المثال المذكور فانه
قوة جسمانية حالة في الجسم منقسمة بانقسامه فيتصور فيه الزيادة والنقصان **قوله**
قال الله تعالى اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون اي لا تعبدوا ما تنحتون
من الاصنام فانكم وما تعملونه مخلوق الله تعالى فالله الخالق هو الحقيق للمعبودية
وان لا يشرك بعبادته احدا وفي هذه الاية دلالة على ان افعال العباد مخلوقة
لله تعالى ان اردت الاطلاع فارجع الى حاشيتنا على تفسير العلامة البيضاوي
قوله فلاستلزامه الاحتياج المنافي للوجوب وذلك لما تقرر عندهم من ان الحال في الشيء
يكون محتاجا الى ذلك الشيء قطعا والا لما حل فيه **قوله** وانت تعلم ان الظهور غير
الحلول فان الانسان مثلا ظهر في صور جميع افراده ولم يحل في واحد منها

وكذا

وكذا الجن والشياطين فانهم يظهرون في صور الاناسي ليعلمهم الشرور
ويكلمهم بلسانهم وذلك لكونهم اجساما لطيفة قابلة للتشكل بالاشكال المختلفة
وظهور جبرائيل عليه السلام في صورة دحية الكلبي من هذا القبيل **قوله** وهذا قرينة
على انهم آه اي تصحيحهم حلوله تعالى في علي واولاده رضي الله عنهم بظهور جبرئيل في
صورة دحية الكلبي مع ظهور كون الظهور غير الحلول قرينة على انهم لم يريدوا بالحلول معناه
الحقيقي بل ارادوا به الظهور والا لم يتاتى منهم هذا التصحيح كما لا يخفى **قوله** بان يتصف
بنوع كمال يتعاقب افراده من الازل الى الابد فلا يلزم الخلو عن الكمال المشترك
وهو نوع كمال
في شيء من الاحوال واما الخلو عن كل فرد من افراده والاتصاف بفرد اخر يعاقبه
اي في حال من الاحوال
ولا يجامعه فانما هو لتحصيل كمالات غير متناهية ممتنعة الاجتماع وهو كمال
بالحقيقة لاوحدانيتها مع فقدان تلك الكمالات وبما قررنا ظهر انه لا يرد ما قيل
اي لا وحد من وحدانيتها مع فقدان آه
انه لا ينفع مسبوقية الكمال بكمال اخر لانه لو كان كل منهما كمالا مثلا فلو لم يتصف
في وقت من الاوقات باحدهما يلزم النقص في ذلك الوقت بل يجب ان يتصف
بجميع الكمالات المتعاقبة في كل وقت وان لا يكون شيء منها مشروطا بزوال شيء
من الكمالات والا يلزم النقص بانتفاء ذلك الكمال في ذلك الوقت انتهى **قوله** كما سلف
من ان مرادهم من القدم النوعي ان لا يزال فرد من افراد ذلك النوع موجودا بحيث
لا ينقطع بالكلية ومن البين ان حدوث كل فرد لا ينافي ذلك اصلا **قوله** لا يقال هذا
الدليل وهو ان صفة الكمال لو كانت حادثة يلزم الخلو عنها في الازل وهو نقص
منزه عنه الواجب تعالى شانه **قوله** فان مثل ايجاد العالم وخالقية زيد اي من الاضافات
التي يستلزم كونها كمالا لا كون العالم قديما **قوله** ليس من صفات الكمال ولا يتوجه عليه فيه رد على نلا

ان يقال فيجب ان لا يتصف به الواجب فان ما يتصف به لا بد ان يكون من
صفات الكمال لان هذا انما يتم اذا لم يكن صفة لا كمال في وجودها وهو مم
قوله بل قد ندعى ان الخلو عنها في الازل كمال فكيف يتأتى امتناع تجددها في ذاته
تعالى وكون خلوه تعالى عنها نقصا قوله على انه يمكن ان يقال ان وجود العالم
في الازل ممتنع فلا يكون عدم ايجاده تعالى في الازل نقصا لعله اشار بقوله
يمكن الى ضعف هذا القول فان كون وجود العالم ممتنعا في الازل لا ينافي كون
ايجاده تعالى اياه ازليا بان يتعلق ارادته الازلية بوجوده فيما لا يزال فوجده
فيه اذ القدرة انما تؤثر على وفق الارادة فاذا تعلقت الارادة بوجوده في وقت معين
فلا يوجد الا فيه على ما صرح به الشارح رحمه الله وبنى عليه رد استدلال الفلاسفة على قدم
العالم ومما ذكرنا ظهر ايضا ضعف قوله ان الخلو عنها في الازل كمال نظرا الى استغنائه
وتفرده بالقدم الزماني وذلك لان استغنائه بالقدم الزماني لا يقتضي كونه خاليا في
الازل عن صفة الايجاد لما ذكرنا من جواز تعلق ارادته في الازل بوجود العالم فيما
لا يزال اعني بوجوده الحادث هذا وزعم بعض الناظرين ان حاصل قوله رحمه الله
بل ندعى ان الخلو عنها آه هو ان الوجود الازلي للاضافات لاستلزامه قدم
الممكنات المستلزم لعدم اختصاص الواجب تعالى بالقدم الزماني نقص فلا يتصف به
الواجب تعالى واما الوجود الحادث لها فلما لم يستلزم قدم الممكنات فالاتصاف به
كمال فيتصف به ثم اعترض عليه بان الازل ليس زمانا محدودا حتى يكون بعده
زمان الحدوث فيتعين للحدوث اول معين بل معنى الازل كما قرر الزمان الغير
المتناهية في جانب المبدأ فكل حد يفرض من ذلك الزمان يكون مبدأ زمان حدوث

فعلم من هذا الكلام ان هذا الجواب انما يتم بناء على ما اورده سابقا بقوله وهذا انما يتم آه كما لا يخفى
محي الدين

ولا يخفى ان هذا مشترك الورود بين الصفات الحقيقية والاضافية والسلبية الا ان يقال ذلك لا يضرنا بالحصول الفرق بان الاضافات والسلوب من صفات الكمال بخلاف ما قام عليه الدليل
قاسم

اى عدم وجود الصفة التي كمال في وجودها ممنوع لجواز ان يوجد صفة لا كمال في وجودها
م ت

ما ذكره هذا القائل ليس الا استلزام امتناع وجود العالم في الازل ان لا يكون عدم ايجاده في الازل نقصا وهذا ليس عين وجود المنافات المذكورة ولا مستلزما لها
عبد الرحمن

ويمكن دفعه بان المراد من الايجاد في الازل الايجاد الازلي الذي يكون الوجود المترتب ايضا ازليا على ان الايجاد اخراج الشيء من العدم الى الوجود في الازل لا يكون ازليا ولذا لم يمتنع الشارح في الجواب تخلف المدعى فتامل
احمد حيدر

وفيه ان ذلك ليس بالايجاد وانما الايجاد وصرف القدرة وتعلقها بالفعل بالممكن فان تقدم الايجاد على الوجود تقدم ذاتي لا زماني
قاسم

فحاصل ما زعمه هو ان قوله بل قد ندعى سند مستقل لا تاييد لما سبق كما عرفت فيتجه عليه الاعتراض وستعرف انه لو حمل على التاييد لم يتجه الاعتراض
محي الدين

قبله فكل زمان حدوث يكون قبله زمان حدوث آخر فاذا وجد خالقية زيد
في هذا اليوم مثلا واتصف به الواجب تعالى في هذا اليوم لزم النقص في الامس لعدم
الاتصاف به في الامس فاذا اتصف في الامس لزم النقص لعدم اتصافه تعالى قبله
وهكذا فكل زمان الحدوث قبله زمان هو ايضا زمان الحدوث وعلى تقدير تحقق اول
زمان الحدوث يبقى النقص بانتفاء الاضافات بعد حدوثها وقس عليه حال الجواب
الثاني بعد وهو قوله على انه يمكن ان يقال وجود العالم في الازل ممتنع آه فان
امكان وجوده الحادث يستلزم تحقق اضافته في وقت معين فيلزم النقص قبله
وبعده ايضا اذا انتفى انتهى كلامه وانت خبير بظهور فساد هذا الزعم اما اولا فلان مبنى
كلام الشارح ههنا على ان لا يكون شيء من الصفات الاضافية كمالا اصلا وقوله
بل قد ندعى ان الخلو عنها في الازل كمال تاييد لذلك على ما اشرنا اليه في الحاشية
المتعلقة به واما ثانيا فلان كون معنى الازل عندهم زمانا غير متناه من جانب
المبدأ باطل قطعا بل معناه عندهم عدم المسبوقية بالعدم لا الزمان الغير المتناهي في
جانب المبدأ والا لكان كونه تعالى ازليا مستلزما لكون العالم قديما وايضا قد صرح الشارح
فيما سبق ان الازل فوق الزمان فكيف يكون زمانا قوله وما يقال من ان ازلية الامكان
يستلزم امكان الازلية آه قيل في بيان هذا الاستلزام ان امكانه اذا كان مستمرا في الازل
لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه
امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه
بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزم
لامكان الازلية قوله كما بسطناه في بعض تعليقاتنا وهو انه ان اراد بقوله لم يمنع

لان الاتصاف بالوجود الازلي نقص والخلو عنها كمال وكذا الاتصاف بالوجود الحادث كمال كما اشار اليه المحشي بقوله فالاتصاف آه
احمد حيدر

وذلك لكون الزمان من جملة العالم
منه

من اتصافه بالوجود في شيء من اجزاء الازل او ذاته لا يمنع في شيء من اجزاء الازل من الاتصاف بالوجود في الجملة بان يكون قوله في شيء منها متعلقا بعدم المنع فيكون معناه انه لا يمنع في شيء من اجزاء الازل من الوجود بعده وهو بعينه ازلية الامكان ولا يلزم منه عدم منعه من الوجود الازلي الذي هو امكان الازلية وان اراد به ان ذاته لا يمنع من الوجود في شيء من اجزاء الازل بان يكون قوله في شيء منها متعلقا بالوجود فهو بعينه امكان الازلية والنزاع انما وقع فيه وهو مصادرة على المطلوب ثم لو سلم ان وجوده في كل جزء من اجزاء الازل ممكن فلا يلزم منه ان يكون وجوده الازلي ممكنا قوله لان المتحدين ان بقيا اثنان فلا اتحاد وان فنيا فهما معدومان آه حاصله ان الاتحاد بين الشيئين بان يصير زيد عمرا مثلا مع بقائهما معا محال لانهما ان بقيا موجودين كما كانا قبل الاتحاد فظاهر انهما موجودان اثنان لا اتحاد لاحدهما مع الاخر وان فنيا معا فهما معدومان لا متحدان وان فني احدهما وبقي الاخر فهو بقاء الواحد منهما وفناء الاخر فلا اتحاد بينهما ايضا فان قلت يجوز ان يبقى ذاتاهما بصفة الوحدة بعد ما كانا اثنين فنقول فالباقي ح حقيقة هو الامر الموضوع للوحدة والكثرة معا لان شيئان الوحدتين اذ لم ينعدم كانت الكثرة متحققة فيلزم اجتماع المتقابلين وانه مح قال الشارح في حاشيته للتجريد ان المدعى امتناع اتحاد الاثنين بان يصير ا مثلا ب مع بقاء ا و ب معا كما يصير الجسم الاسود ابيض مع بقاء ذاتهما لا زوال صورة الاثنينية وحدوث صورة الوحدة فيه واذا فرض بقاؤهما بصفة الوحدة بعد ما كان اثنين كان الباقي هو الامر الموضوع للوحدة والكثرة معا الا كل واحد من الوحدتين للقدمتين للكثرة

أي سواء بالفعل اولا وسواء في الازل او فيما لا يزال محي الدين

لانه اثبات بنفسه فكانه قال ان ازلية الامكان يستلزم امكان الازلية لانه لا يمنع لامكان الفرق بين الازل الافرادي والمجموعي نورالدين

بواسطة المقدمة القائلة ان صدق الاعم لا يستلزم صدق الاخص تامل

أي على تقدير اتحادهما مع بقائهما نورالدين

وذلك ظ بل هذه الدعوى بديهية يكفي فيها تحريرها بتلخيص اطرافها قوله وهذا ضروري فانا نعلم انه لا يحصل من الانسان والحجر الموضوع بجنبه حقيقة واحدة متحصلة قوله ودعوى الاحتياج والانفعال بين الاجزاء المادية آه دفع لما يقال ان كون الواجب مع الغير محلا للجزء الصوري يستلزم افتقار كل من الواجب والغير اللذين هما جزءان ماديان في الصورة المفروضة الى الاخر وانفعاله عنه كما في العناصر الممتزجة التي ينفعل بعضها عن بعض فيفيض عليها صورها النوعية الملائمة لذلك الامتزاج والانفعال فاندفع الايراد ووجه الدفع ان كلية هذه الدعوى غير مسموعة فلا يتم في الصورة المفروضة وينبغي ان يعلم ان كون الواجب مع الغير محلا للجزء الصوري داخل في النحو الثاني من الانحاء فانه انضم فرضا الى الواجب شيء هو مجموع ذلك الغير والجزء الصوري وحصل منهما حقيقة واحدة فلا مجال لما قيل انه ان منع الاحتياج والانفعال بين الاجزاء المادية للمثال فكيف يمكن القول بعدم انفعال العناصر بعضها عن بعض وفيضان الصورة النوعية على المواليد تابع للمزاج التابع للانفعال وان منع الانفعال بين الاجزاء المادية للمثل مع تسليمه في المثال فليس مما نحن بصدد ابطاله من احتمالات الاتحاد قوله اذ الجوهر هو الممكن المستغني عن المحل او هو المتحيز بالذات يشير الى ان المراد بالجوهر هنا احد هذين المعنيين على ما ذهب اليه المتكلمون فكونه تعالى جوهرا بمعنى الغني عن المحل لا يقدح في هذا قال المص رحمه الله في المواقف ونعني بالمتحيز بالذات المشار اليه بالذات اشارة حسية بانه هنا او هناك قوله جرد جعد قطط آه وفي القاموس رجل اجرد لا شعر عليه والجعد من الشعر

يعني ان انضم الغير مع الجزء الصوري الى الواجب تدخل في القسم الثاني ولا يكون ... في احد هذه الثلثة كما قال ... محي الدين

لان ما نحن بصدده هو ابطال احتمالات النحو الثاني وهو ان ينضم الى الواجب شيء فيحصل منهما حقيقة واحدة وهنا في المثل انضم الى الواجب الغير ولم يحصل منهما حقيقة واحدة بل حصل بواسطة شيء آخر عارض عليهما اعني الجزء الصوري فلم يكن المثل مما نحن بصدد ابطاله لان الغير المنضم الى الواجب اعم من ان يكون شيئا واحدا او اكثر والمثل من قبيل الثاني فكان من النحو الثالث الذي هو واحد احتمالاته احمد جيد

لان المراد نفي الجوهرية بهذين المعنيين لا مطلقا فاسم

وعلى هذا لا يحتاج الى قوله ولا يشار اليه هنا او هناك محي

خلاف البسط اى المسترسل وجعد قطط اى شديدة الجعودة والشمط محركة بياض
شعر الرأس يخالط بسواده اطيط الرحل صوته من الثقل قوله المتبعون لظواهر
الكتاب والسنة اما ظواهر الكتاب فكقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله وجاء
ربك والملك صفا صفا وقوله اليه يصعد الكلم الطيب وغير ذلك واما ظواهر السنة
فكقوله عليه السلام قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء
وقوله ان الله ينزل الى سماء الدنيا فى كل ليلة فيقول هل من تائب فاتوب عليه
وغيرهما قوله ولا يخفى انه ليس فى هذا القدر طائلة اصلا وذلك لان مراد ذلك
البعض بكون الفوق جهة الله ليس انه جهة تعالى حقيقة بل اراد به ان له اشرفية لكونه
قبلة الدعاء فاضافته اليه تعالى وقوله بكونه مختصا بجهة الفوق ليس الا لشرفه لكونه
جهة له حقيقة كما ان قولهم بكون الكعبة بيت الله ليس الا لشرفها ولكونها قبلة الصلوة
لا لكونها بيتا له تعالى حقيقة قوله وانت تعلم انه بعد قيام البرهان على انه تعالى
عالم بجميع المعلومات وانه لا يجوز ان يعنى ان كونه تعالى عالما بجميع المعلومات وكونه جاهلا
فى الجملة لا يتأتى الا بان يتبدل ويتغير صفته الحقيقية التى هى العلم مع ان تبدله
وتغيره تعالى وصفاته الحقيقية مما قام البرهان على امتناعه كما مر فى بيان عدم
قيام الحوادث بذاته تعالى قوله فيكون فى قوة الشرطية كانه قيل ان العاصى ان
اصر فى عصيانه ولم يتب عنه ولم يعف عنه بالشفاعة وغيرها يكون معاقبا عليه
فعدم عقابه لعدم تحقق واحد من تلك الشرائط اوكلها لا يستلزم كذبا قوله ان الابصار
عبارة عن ادراك تام وانكشاف فسر الادراك التام بالانكشاف البليغ لئلا ينافى
هذا ما سيأتى من الجواب عن احتجاج المنكرين بقوله تعالى لا تدركه الابصار

من

عا اى بتضيه لان الكلام غرض عنبع الانتقال عليه
مواقف

ص لان الجواب عن هذا الاحتجاج ان معنى الاية هو الرؤية مع
الاحاطة بجانب المرئى وعدم الرؤية بهذا المعنى عند الاشاعرة
جائز فلو لم يكن الادراك التام بمعنى الانكشاف التام لا يصح
فيما سيأتى ص

من ان الادراك هو الرؤية مع الاحاطة بجوانب المرئى وحقيقته النيل
والوصول قوله وخروج الشعاع او الانطباع الاول مذهب الرياضيين القائلين
بان نورا جسمانيا ويسمونه شعاعا يخرج من الباصرة وينتهى طرفه الى المبصر
والثانى مذهب الطبيعيين القائلين بان صورة من المرئى ينطبع فى الجليدية
ثم فى مجمع النورين ثم فى الحس المشترك قوله اذ فى قدرة الله تعالى ان يخلق فى البصر
قوة يتمكن من ادراك ذاته من دون تلك الشرائط ويؤيده ما ورد المشهور من كون الله
بصيرا للعبد المتقرب اليه وكونه ابصار هذا العبد به تعالى قال الامام حجة الاسلام ان الرؤية
نوع كشف وعلم الا انه اتم واوضح من العلم فاذا جاز تعلق العلم به وليس فى جهة جاز
تعلق الرؤية وكما يجوز ان يرى الله الخلق وليس فى مقابلتهم جاز ان يراه الخلق من غير
مقابلة وكما جاز ان يعلم من غير كيفية وصورة جاز ان يرى كذلك من غير
كيفية وصورة قوله والاخران عدميان اما الحدوث فلانه عبارة عن المسبوقية
بالعدم وهى امر اعتبارى غير صالح لمتعلقية الرؤية والا لكان حدوث الاجسام
من المحسوسات وكان غير محتاج الى دليل واما الامكان فلانه عبارة عن سلب ضرورة
الوجود والعدم وظ ان السلب غير صالح لمتعلقية الرؤية قوله ينافى مذهب الشيخ
مع ان هذه الطريقة المبنية على اشتراك الوجود طريقته قوله فالاتحاد بينهما بحسب التحقق
اى بحسب ما صدق عليه اذ ليس فى الخارج الا ماهية واحدة يصدق عليها مفهوم الوجود وليس
هناك امر اخر مسمى بالوجود قائم بها قيام السواد بالجسم واما ذهابه الى كون الوجود مشتركا
لفظيا فهو انما هو باعتبار ما يلزم من ظ مذهبه لا باعتبار تصريحه به على ما اشار اليه
الشارح بقوله كما هو المشهور قوله وهذا التأويل فى غاية البعد لعدم دلالة لفظ الشيخ

عا الحس المشترك وهو قوة تدرك جميع ما يدركه الحواس الظاهرة بعد غيبة المادة المحسوسة فكانها حوض
ينصب فيه العيون الخمسة والوهم وهو قوة تدرك المعانى الجزئية كعداوة زيد وعداوة عمرو والخيال وهى
خزانة الحس المشترك والقوة الحافظة وهى خزانة الوهم والقوة المتصرفة وهى التى يتصور
فى الصور الادراكية بالتركيب والتفصيل كما اذا ركب
انسانا ذا رأسين او تخيل انسانا عديم الرأس
ومحل هذه الحواس الدماغ على ما قالوا كمال

عا وانما ينطبع فى الحس المشترك لانه لو لم ينطبع فيه لرأى الرائى الشئ
بشيئين لانه تنطبع الصورة فى كل واحد من الجليديتين فيرى
شئ واحد بشيئين فاذا انطبعت فى الحس المشترك يكون المرائى
شيئا واحدا احمد حيدر

ط وجه التأييد انه مؤيد للرؤية لان الله تعالى يرى ذاته
فلو كان الله تعالى مبصرا للعبد فالعبد يرى الله تعالى
بلا شك مسلم

ط وجهه انه لو كان الله تعالى بصيرا للعبد لكان العبد متصفا
بجميع صفات البارى تعالى فعليك بالتأمل فى وجه اخر ص

٣ قال النبى عليه السلام لا يزال العبد يتقرب الى بالنوافل حتى احبه
فاذا احببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده
التى يبطش بها ورجله التى يمشى بها وان سألنى لاعطينه
ولئن استعاذنى لاعيذنه الحديث تم

٤ والمراد من العلم العلم بالوجه ويجوز ان يكون المراد
من العلم بالكنه وكلامه دليل الرازى والا فالامام على
لا يجوز معرفته اليه بالكنه قاسم

٥ ولا يخفى ان قياس الرؤية عليه قياس مع الفارق
قاسم

وهو ان وجود كل شئ عينه عليه اصلا ومع هذا يستلزم كون جميع الصفات الانتزاعية
كالحدوث وغيره عينا ولم يقل به الشيخ **قوله** وفيه نظر وتامل لعل وجه النظر هو
ان النظر بالى قد يجئ بمعنى الانتظار ايضا كما فى قول الشاعر وجوه ناظرات يوم بدر
الى الرحمن ياتى بالفلاح وقوله وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماء حيا
الغمام ومن المعلوم ان الظماء والعطاش ينتظرون الى مطر الغمام فوجب حمل
النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه ووجه التامل هو انه يجوز ان يحمل النظر الموصول
بالى فى هذين المثالين على الرؤية بان يقال فى الاول وجوه ناظرات الى جهة الله وهى العلو
فى العرف ولذا رفع الايدى اليها فى الدعاء او يقال ان المراد ناظرات الى اثار الله تعالى من
الضرب والطعن الصادرين من الملئكة التى ارسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر
ويقال فى الثانى ان المعنى انهم يرون بلالا كما يرى الظماء ماء يطلبونه ويشتاقون
اليه **قوله** وليس بمعنى الانتظار لان الاية وردت الخ دفع لما يقال ان الى فى الاية
ليست حرفا بل هو اسم بمعنى النعمة واحد الالاء وناظرة بمعنى الانتظار فمعنى الاية
وجوه نعمة ربها منتظرة او لما يقال ان الى ههنا بمعنى عند ومعنى الاية عند ربها منتظرة و
الدفع ان الانتظار غم ولذا قيل ان الانتظار الموت الاحمر وهو لا يناسب سياق
الاية لانها وردت مبشرة للمؤمنين بالانعام وحسن الحال وفراغ البال ودلك
فى رؤية الله تعالى فانها اجل النعم والكرامات المستتبعة لنضارة الوجه لا فى
الانتظار المؤدى الى عبوسته **قوله** وهو مستلزم لجوازه اى وقوع الرؤية او الاجماع
عليه مستلزم لجواز الوقوع وصحة الرؤية وهو ظ ضرورة امتناع وقوع الممتنع والاجماع عليه
فهذا الاجماع كما يبطل قول النافين للوقوع يبطل قول النافين لجوازه وصحته **قوله** الثانى ان هذه

خباء بالخاء المعجمة والباء الموحدة الساكنة والهمزة المطر والقطر والغمام الغيم ه

الاحمر بالزاء المعجمة الاشد والاقوى صحاح بالراء المهملة القتل او الموت الشديد قاموس

القضية

القضية وهى قوله لا تدركه الابصار رفع الايجاب الكلى وذلك لان قوله تدركه
الابصار موجبة كلية اى موضوعه جمع محلى باللام الاستغراقية وقد دخل عليها
النفى فرفعها فرفع الموجبة الكلية سالبة جزئية **قوله** ولا اقل من احتمال الاية لهذا
المعنى الخ يعنى ان الاية وان لم تكن دالة على رفع الايجاب الكلى لا لانه قطعية كذلك ليست دالة على
السلب الكلى دلالة قطعية لاحتمالها رفع الايجاب الكلى الذى هو سلب جزئى بان يكون
المعتبر فيها اولا العموم ثم ورود النفى عليه وهى مع هذا الاحتمال لا تكون حجة علينا
لان ابصار الكفار لا تدركه اجماعا **قوله** وقوله تعالى لموسى عليه السلام لن ترانى
ليس لن للتابيد فيه الخ اشارة الى احتجاج اخر للمنكرين والى رده اما الاحتجاج فهو
ان لن فى قوله تعالى لن ترانى للتابيد فاذا لم يره موسى عليه السلام ابدا لم يره غيره
اجماعا واما الرد ان لن فيه ليس للتابيد بل هو للنفى المؤكد فى المستقبل فقط
فلهذا يقيد بابدا **قوله** فكل كائن مراد وما ليس بكائن ليس بمراد فيه اشارة
الى ان هذا المأثور كما يدل على انه تعالى مريد للكائنات كذلك يدل على ان ما ليس
بكائن ليس بمراد له تعالى فان الجملة الاولى تنعكس اليه بعكس النقيض هذا والمعتزلة
قيدوا المأثور بافعاله تعالى واولوه بها فمعناه عندهم هو ان ما شاء الله تعالى من افعاله
كان وما لم يشأ منها لم يكن ويرد هذا التقييد اجماع السلف والخلف فى جميع
الاعصار على اطلاق هذا المأثور وعدم تقييده بافعاله تعالى ويؤيده انهم كانوا يوردون
كلامهم هذا فى معرض تعظيم الله واعلاء شانه **قوله** لما مر مرارا عند قوله الخالق سواه
وقوله قادر على جميع الممكنات وقوله مريد لجميع الكائنات **قوله** لانا نعلم اجمالا ان جميع
افعاله اى سواء كان فعل ايجاد او فعل ترك يتضمن الحكم والمصالح ولا يحيط علمنا حكمته

فيه انه انما يستلزم عدم رؤية موسى عليه السلام رؤية احد اذا كان موسى عليه السلام افضل البشر وليس كذلك لان نبينا افضل منه فيجوز ان لا يراه ويراه نبينا قاسم

اى ولاجل عدم كون لن للتابيد يقيد لن بابدا فى مواضع استعمال الاية والا لم يقيد وان كان لن للتابيد لن يقيد بابدا ه

والتنظيم انما كان اذا كان المراد ان جميع الكائنات بمشيته والا لا تعظيم لاشتراكه مع الغير فى ذلك قاسم

والمصلحة التي له تعالى في فعله وذلك لانه الحكيم الخبير فلا يكون شئ من افعاله
خاليا عن الحكمة والمصلحة ويحتمل ان يراد ان جميع افعاله متضمن للحكمة فيكون
ترك واحد منها اي احد كان مخلا بالحكمة فيكون جميعها واجبا عليه تعالى
ولم يقل احد من المعتزلة **قوله** على ان التزام رعاية الحكمة لا يجب عليه تعالى
يعني ان وجوب ما تركه مخل بالحكمة عليه تعالى انما يتاتى اذا كان التزام رعاية الحكمة
واجبا عليه تعالى ولازما له وليس كذلك بل هو عين المتنازع فيه كيف ولو كان كذلك
لا يحق ان يسال عن بعض ما يفعل مع انه لا يستحق لذلك بل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
اذ له التصرف في ملكه كيف يشاء فهم يسالون عما يفعلون لان فعلهم تصرف
في ملك الغير **قوله** وانت خبير بانه فرع على كون افعاله معللة بالاغراض وذلك
لان كون ترك اللطف موجبا لنقض غرض التكليف انما يتاتى اذا كان تكليف الله تعالى
للمكلفين لاجل غرض وباعث له تعالى عليه وهو باطل لما يجئ من ان ذلك مستلزم لكونه
تعالى مستكملا بغيره وهو ذلك الغرض **قوله** وما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية
اعني اللطف اعم من ذلك اي مما يتوقف عليه الطاعة وترك المعصية فيكون هذا
الدليل اخص من المدعى **قوله** ولا يخفى ان مرادهم الاصلح بالنسبة الى دفع لما يقال انه لا يرد
على المعتزلة خلق الكافر الفقير المبتلى بالالام والاسقام ولا ابقاء ابليس طول الزمان
واقداره على الاضلال وذلك لان مرادهم بالاصلح الذي اوجبوه عليه هو الاصلح بالنسبة
الى نظام العالم كله فيجوز ان يكون خلق الكافر المذكور وابقاء الشيطان مع اضلاله
طول الزمان اصلحين بالنسبة الى نظام العالم كله وان لم يكونا اصلحين بالنسبة الى الكافر
والشيطان ووجه الدفع انه لو كان مرادهم الاصلح بالنسبة الى الكل من حيث هو كل لما كان

[illegible]

لان المدعى هو ان اللطف ما يقرب به الى الطاعة ويبعد عن المعصية
وهذا اعم من الدليل لانه انما يتمشى فيما يتوقف عليه الطاعة والمعصية
وهو التادب بالاحترام مثلا

لسؤال

لسؤال الاشعري العارف بمرادهم وجه وكذا جواب الجبائي عنه بهذا الجواب
المفضي الى بديهة كما لا يخفى **قوله** واجيب بان غايته اي غاية ما لزم من هذا الاستدلال
او غاية ما يلزم من ايعاد الله تعالى لمرتكب الكبيرة بالعقاب عدم وقوع الخلف ولا
يلزم من عدم وقوعه ان يكون عقاب مرتكب الكبيرة واجبا عليه تعالى والكلام في
هذا الوجوب دون عدم ذلك الوقوع **قوله** واعترض عليه الشريف العلامة بانه اي حين
عدم وجوب العقاب عليه تعالى مع انه اوعده واخبر عنه يلزم جوازهما اي جواز الخلف
والكذب على الله تعالى وذلك لان عدم وجوب العقاب عليه يستلزم جواز عدم وقوع
العقاب منه وهو يستلزم لجواز خلف ايعاده وعدم مطابقة اخباره لما هو الواقع
هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام **قوله** اذ فرق بين استحالة الوقوع وبين الوجوب
عليه اي فرق بين استحالة وقوع تخلف ما اوعده به عن ايعاده وبين ان يكون ما اوعده
واجبا عليه تعالى فيجوز ان يتحقق الاول دون الثاني كما انه تحقق استحالة الجهل
في حقه تعالى ولم يتحقق حرمة ايجاده في حقه تعالى بل الحق ان الوجوب والحرمة ونحوهما
من الندب والكراهة والاباحة متوقف على القدرة وكون الواجب والحرام ونحوهما من الافعال
الاختيارية وما نحن فيه ليس منها على ما يقتضي هذا الدليل **قوله** حيث قال والاصل في
هذا ان الله تعالى يجوز ان يخلف الوعيد الخ قال الامام في رده ان هذا القول في غاية
الفساد لان الوعيد قسم من اقسام الخبر فاذا جوز على الله تعالى الخلف فيه فقد جوز
الكذب على الله وهذا خطأ عظيم بل يقرب ان يكون كفرا فان العقلاء اجمعوا على انه
تعالى منزه عن الكذب ولانه اذا جوز على الله في الوعيد لاجل ما قال من ان الخلف في
الوعيد كرم فلم لا يجوز الخلف في وعيد الكفار وايضا فاذا جاز الخلف في الوعيد لغرض الكرم

وما نحن فيه وهو ما اوعده به اعني العقاب ليس منها اي مما يتوقف
على القدرة ولا من الافعال الاختيارية على مقتضى هذا الدليل
لان مبناه استحالة الخلف فاذا كان مع تكون العقاب ضروريا
وعدمه ممتنعا فلا يشمله القدرة فلا يكون من الافعال الاختيارية
فلا يكون العقاب واجبا اذ لو وجب يلزم ان يكون من الافعال
الاختيارية ومما تشمله القدرة
حلبي

لم لا يجوز فى القصص والاخبار لغرض المصلحة ومعلوم ان فتح هذا الباب يفضى
الى الطعن فى القرآن وكل الشريعة انتهى بلفظه قوله والوعيد حقه تعالى على العباد وقال
لا تفعلوا كذا فاعذبكم آه ويقرب من هذا ما حكى القفال فى تفسيره ان الاية تدل على
ان جزاء القتل العمد هو ما ذكر لكن ليس فيها انه تعالى يوصل هذا الجزاء اليه ام لا وقد يقول
الرجل لعبيده جزاؤك ان افعل بك كذا وكذا الا انى لا افعله انتهى وقال الامام وهذا
ضعيف لانه ثبت بهذه الاية ان جزاء القتل العمد هو ما ذكر وثبت بسائر الايات انه تعالى
يوصل الجزاء الى المستحقين قال الله تعالى ومن يعمل سوءا يجز به وقال اليوم تجزى كل نفس
بما كسبت وقال الله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره بل انه تعالى ذكر فى هذه الاية
انه تعالى اوصل اليهم هذا الجزاء وهو قوله واعد له عذابا عظيما فان بيان ان هذا جزاؤه
حصل بقوله فجزاؤه جهنم خالدا فيها فلو كان قوله واعد له عذابا عظيما اخبارا عن
الاستحقاق كان تكرارا فلو حملناه على الاخبار على انه تعالى سيفعل لم يلزم التكرار
فكان ذلك اولى قوله فيمكن ان يقال بتخصيص الذنب المغفور عن عمومات الوعيد بالدلائل
المفصلة اى يمكن ان يفرز الذنب المغفور عن عمومات الوعيد بان يقال انه داخل فى عمومات
الوعيد من الايات الدالة على جواز كونه مغفورا كقوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء حيث
وعد بالعفو عن كل ما سوى الكفر وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم
وقوله تعالى ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم الاية وان كان الذنب المغفور خارجا عن عمومات
الوعيد لا يلزم من عدم عقابه خلف فى شىء من عمومات الوعيد وهو ظ كما لا يلزم ذلك على تقدير
حمل الوعيد على انشاء التهديد فلا يلزم تبدل القول ولا الكذب اصلا قوله اللهم الا ان يحمل
ايات الوعيد على استحقاق ما اوعد به لا على وقوعه على ما صرح به يحيى بن معاذ وعلى ما حكى

عا بالغين المعجمة والفاء اسم رجل ه

ومن يقتل مؤمنا متعمدا الاية منه

القفال فى تفسيره كما مر ولعله رحمه الله اشار بقوله اللهم الى ضعف هذا
الحمل لما نقلنا عن الامام انفا من انه ثبت بسائر الايات انه تعالى يوصل
الجزاء الى المستحقين قوله من غير وجوب عليه ولا استحقاق من العبد اشارة الى رد
ما استدل به المعتزلة على كون الثواب على الطاعة واجبا على الله تعالى وهو ان
العبد المطيع استحق لطاعته الثواب فهو مستحق للعبد على الله تعالى بالطاعة فالاخلال
به قبيح وهو ممتنع عليه تعالى واذا كان تركه ممتنعا كان الاتيان به واجبا وهو
ظ الرد قوله وكيف لا يكون كذلك اى وكيف لا يكون الاثابة بفضله لا باستحقاق
العبد والحال ان ما يصدر بحسب الظاهر من العبد من الطاعات انما هو صادر عن الله تعالى
حقيقة وخلق له فكيف يستحق العبد بذلك الثواب عليه على انا لو فرضنا صدوره من العبد
حقيقة فهو مما لا يستحق به العبد للثواب والعوض على رأى المعتزلة وذلك لان شكر
المنعم على نعمه بالطاعات والعبادات واجب عندهم ومن المعلوم ان الطاعات والعبادات
الصادرة من العبد لا يفى بشكر ما هو اقل قليل من نعمه العظيمة الجمة فضلا عن ان يزيد
عليها فيستحق العبد بها الثواب والعوض فان ذلك ليس الا كمن يقابل نعمة الملك الوهاب عليه
مما لا يحصى بتحريك انملة فكيف يحكم العقل بايجاب الثواب واستحقاقه اياه قوله والله تعالى احكم
اصابع ه
الحاكمين فلا يتصور فى حقه ان يضع شيئا فى غير موضعه بحكم حاكم واعلم العالمين فلا
يتصور منه ذلك الوضع جهلا بموضعه واقدر القادرين فلا يتصور ذلك منه بالعجز
عن وضعه فى موضعه قوله والله تعالى اجل من ان ينفعل من شىء او يستكمل بشىء
فلا يكون فعله معللا بالاغراض يعنى ان كون فعله تعالى معللا بالاغراض يستلزم
كونه تعالى منفعلا عن غيره الذى هو ذلك الغرض ومستكملا به اما الاول فلان كونه

عا اى بذلك الطاعات الصادرة من العبد ظ ومن الله تعالى حقيقة ه

٧ اى ما صدر من العبد من الطاعات فى كونها شكرا آه ه

نا علا اذا كان بذلك الغرض كان ذلك الغرض مؤثرا في ذاته تعالى بجعله فاعلا وهو
ظ واما الثاني فلان فعله تعالى لو كان لغرض من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة
لكان ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض ومما ينبغي ان يعلم في هذا المقام
هو ان كل حكمة ومصلحة تترتب على فعل يسمى غاية من حيث انها على طرف الفعل ونهايته
وفائدة من حيث انها تترتب عليه فالغاية والفائدة متحدان ذاتا ومختلفان اعتبارا
وتعمان الافعال الاختيارية وغيرها واما الغرض فهو لاجله اقدام الفاعل على فعله
ويسمى علة غائية له فالغرض والعلة الغائية يختلفان اعتبارا ايضا وقد يخالف الغرض
فائدة الفعل كما اذا اخطأ في اعتقاده **قوله** وان كانت معلومة له تعالى دفع لما يتوهم
ان كون تلك المنافع معلومة له تعالى قبل خلقه تعالى ما هي منافع ولا يتاتى الا بكونها
عللا غائية وباعثة له تعالى على الخلق فان التقدم العلمي شان العلل الغائية **قوله** هذا مما علم
فيما سبق من انه هو الحاكم على الاطلاق لقوله تعالى له الحكم **قوله** الاول صفة الكمال والنقص فالحسن
كون الصفة صفة كمال ككون العلم صفة كمال وارتفاع شان لمن اتصف به والقبح كون الصفة
صفة نقصان ككون الجهل صفة نقصان واتضاع حال لمن اتصف به **قوله** ملايمة الغرض
ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا
ولا قبيحا وقد يعبر عن هذين المعنيين بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة
والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما **قوله** وان ما خذهما العقل اي هما
امران يدركهما العقل ولا تعلق لهما بالشرع **قوله** ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة
لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم فدل هذا الاختلاف
على انه امر اضافي لا صفة حقيقية اذ الصفات الحقيقية لا تختلف كما لا يتصور كون

من حيث انه يترتب على الفعل علة غائية ومن حيث انه حامل للفاعل على الفعل غرض ه

كمن يشتغل بالعلم الصرف الا علاله وحصل له الاعراب ومراده حفظ اللسان عن الخطأ في الاعراب والادغام وهما فائدة ولا يحصل الغرض وهو الحفظ الداعي ه

انما هو

وفيه ان القول بانه هو الحاكم على الاطلاق بقوله تعالى له الحكم الا ان تعالى قول الشارح والكلام في انه علم فيما سبق من كلام المصنف قول الشارح اولا هو الحاكم على آه ايضا معلوم من كلام المصنف فتامل

الجسم

الجسم الواحد ابيض واسود بالقياس الى شخصين **قوله** الثالث تعلق المدح
والذم عاجلا والثواب والعقاب اجلا هذا في افعال العباد وان اريد به ما يشمل
افعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب **قوله** فلا يحكم
العقل بالاستقلال على ترتب الثواب والعقاب على افعاله وذلك لان ما ليس فعلا
اختياريا لا يحكم العقل بتعلق الثواب والعقاب اتفاقا **قوله** ولعله اراد باحدهما
الاشتمال على الاجزاء بالفعل آه فلا يكون شيء منهما مغنيا عن الاخر **قوله** فانه كثيرا ما يذكر
ما لا حاجة اليه للعلم به مما سبق يشير الى ان قوله وهو غير متبعض ولا متجز مغن عن قوله ولا نهاية
له كما ان قوله ولا حد له على الاحتمال الثاني مغن عنه **قوله** كل واحد من صفاته الحقيقية
اشارة الى دفع ما يتراءى من ظ العبارة من ان المراد اتحاد الصفات بعضها مع بعض
وان الصفات الاضافية ايضا متحدة بالذات فيرد عليه ان كليهما خلاف الواقع
ووجه الدفع ظ **قوله** والا ولزم لاستلزامه التسلسل وذلك لان القدرة على القدرة
تكون ح مستندة الى القادر فيكون قبلها قدرة اخرى وكذا القدرة على القدرة وهكذا
الى غير النهاية ومنه ظهر ان القدرة اذا كانت واحدة لا يجوز ان يكون مستندة الى
القادر ايضا **قوله** لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء بخلاف ما اذا كانت
القدرة واحدة مستندة الى الموجب على ما هو المذهب فانا نعلم بالضرورة ان نسبة الموجب
الواحد الى القدرة الواحدة ليست كنسبته الى القدرة المتكثرة لا يقال فح يجوز
ان يكون القدرة متكثرة مستندة الى قدرة واحدة صادرة عنه تعالى بالايجاب لانا نقول بل
يكون ح تلك القدرة الواحدة كافية في كونه قادرا يصدر عنه الاشياء بالاختيار ولا يبقى
حاجة الى القدرة المتكثرة كما لا يخفى **قوله** وقد عرفت ان استناد القديم الى القادر جائز

بخلافه ولا يجوز الثواب والعقاب لانه لا يسئل عما يفعل والناس وغيره ولا شارع لو وقفه حتى امر بالثواب والعقاب ولكن الشارح تسامح في حقه تعالى ه

وفيه انه ان اراد بعدم كون اختيار بانه جبر محض كما يقوله الجبرية فلا يقوله الاشاعرة بذلك وان اراد به الجبر الناقص كما هو مذهبهم فيمتنع عدم ترتب الثواب والعقاب عليه ولعل المراد الشق الاول وقوله لا يحكم العقل اذ المراد ان العقل لا يحكم به استقلالا الا بدون الشرع كما يدل عليه اول الكلام فتامل

قلنا اذا صدر عن الموجب الواحد القدرة الواحدة بالايجاب لا يجوز ان يصدر عنه الصفات الباقية اذ الواحد لا يصدر عنه الا الواحد واذا جوز صدور كثرة الصفات عن الموجب عند المتكلمين فيجوز تعدد القدرة الصادرة عنه بالايجاب ايضا ونسبة الموجب الى جميع الاعداد على السوية ثم الا ترى ان صفاته الحقيقية سبعة او ثمانية ولا تخلو الا بان تعدد القدماء مرغوب عندهم ولا حاجة الى تعدد القدماء لغيرها على ما اشار اليه المحشي بقوله لانا نقول آه محي الدين

وقد عرفت في شرح قوله واجب وجوده لذاته آه جواز استناده القديم الى القادر حيث قال ولوجود التاثير في القديم آه لكن قوله هنا وقد عرفت ان التحقيق آه يابى عن ارجاعه الى ذلك محي الدين

اي قوله وقد عرفت منه

الظاهر انه اشارة الى ما سبق منه رحمه الله من ان دوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير
لا ينافي الاختيار **قوله** فهي غير متناهية بمعنى انه لا تنتهي الى حد لا يمكن تجاوزه فيكون
عدم تناهي المقدورات بالقوة لا بالفعل فان الموجود منها في كل حد من الحدود الواصلة
اليها القدرة بالفعل يكون متناهيا قطعا **قوله** لا حاجة في تعلق القدرة الى ذلك اي
لا حاجة في تعلق القدرة بالمقدورات الغير المتناهية الى التشبث بكون القدرة غير متناهية
بمعنى لا تقف حتى يكون عدم تناهي تعلقاتها بالقوة بل يمكن ان يقال ان جميع الممكنات مقدورة
الله تعالى بمعنى انه يصح منه تعالى فعل كل منها وتركه وذلك لان المصحح لمقدوريتها هو الامكان
المشترك بينها والمقتضي لقدرته تعالى هو ذاته المتعالية عن الاتصاف بالعجز فيكون جميع الممكنات الغير
المتناهية متعلق القدرة فيكون تعلقاتها غير متناهية بالفعل وان لم يكن اجتماع جميع الممكنات
في الوجود الخارجي مقدورا له تعالى بناء على استحالة وجود الامور الغير المتناهية مطلقا مترتبة
كانت او غير مترتبة متعاقبة كانت او غير متعاقبة وعدم اقتداره تعالى على الامور المستحيلة وقيل
ويجب على ما ذكره الشارح ان يكون تعدد التعلقات ضعف عدد المقدورات الغير المتناهية بمعنى لا تقف
لان القدرة على ما ذكره تعلقت بطرفي الوجود والعدم في كل ممكن فتحقق المقدور وجودا وعدما
انما يكون بالارادة لا بالقدرة فالمؤثر في الحقيقة هو الارادة لان القدرة وتعلقها بجنب
طرفي الممكن على السواء فتأمل فيه انتهى اقول فساد هذا القول اظهر من ان يحتاج الى التأمل
اما اولا فلان متعلق القدرة بمعنى صحة الفعل والترك انما هو ذات الممكن لا وجوده ولا عدمه
اذ لا معنى لكون العدم صحيح الفعل والترك وكذا حال الوجود والا لتم على ما يظهر بادنى
توجه واما ثانيا فلان الفاعل المؤثر في الافعال الاختيارية ليس الا ذات القادر لا القدرة
ولا الارادة كما ان الفاعل المؤثر في الافعال الغير الاختيارية ليس الا ذات الموجب

ع فيه ان المراد من تأثير القدرة تأثير الذات بسبب القدرة وهذا هو المراد من قول القوم ايضا القدرة مؤثرة والارادة مخصصة عبد الرحمن

لا صفة

لا صفة من صفاته **قوله** فيكون جميعها متعلق الارادة دفعة واحدة فيكون
تعلقات الارادة بها غير متناهية بالفعل فلا حاجة في كون تلك التعلقات غير متناهية
الى المصير الى ان يراد بعدم التناهي عدم الوقوف عند حد حتى لا يكون عدم تناهي التعلقات
بالفعل بل يكون بالقوة **قوله** بل لا نسبة بينهما من النسب المقدارية وهي اثنينية احد
المقدارين المتجانسين عند الآخر كالنصفية والثلثية والربعية وغيرها **قوله** ما شاء الله كان
فليس لاحد ان ينقص من مخلوقاته شيئا وما لم يشأ لم يكن فليس لاحد ان يزيد على مخلوقاته
شيئا **قوله** وهي اجسام لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة لعله يشير الى رد ما ذهب
اليه الحكماء من انها عقول مجردة لا الى تعريفها والا لصدق على الجن فانه جسم لطيف
قابل للتشكلات المختلفة على ما هو المشهور **قوله** ذوو اجنحة مثنى وثلث ورباع مقتبس
من قوله تعالى جاعل الملئكة رسلا اولي اجنحة مثنى وثلث ورباع **قوله** لا يعصون الله ما امرهم
آه هذا يدل على كونهم معصومين كما ان قوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون يدل
على ذلك اذ يعلم منه انهم لا يعصون الله تعالى والا لحصل لهم الفتور في التسبيح **قوله** وما صدر
عنهم في قصة آدم عليه السلام من قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء آه
اشارة الى رد استدلال النافين بعصمتهم فانهم استدلوا بقوله تعالى اتجعل فيها من يفسد
فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك على نفي عصمتهم فان فيه وجوها
من المعصية الاول غيبتهم لمن يجعله الله تعالى خليفة بذكر مثالبه والثاني عجبهم وتزكية
نفوسهم بذكر مناقبها والثالث نسبتهم الافساد والسفك اليه رجما بالظن اذ لا
يليق بحكمة الله تعالى مع ارادته تعالى اعزاز بني آدم ان يطلع اعداءهم على عيوبهم
واتباع الظن في مثله غير جائز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والرابع انكارهم على الله

ع ولعله يشير الى تعريفها ولا يصدق التعريف على الجن لان قوله لا مذكر ولا مؤنث من تتمته فحينئذ لا يصدق عليه ويكون ايضا ردا لما ذهب اليه الحكماء هذا ما سنح لي في هذا المقام احمد حيدر

س ذكر البيضاوي في تفسيره ان الغالب فيهم العصمة وذكر المحشي شيخ زاده ان قوله تعالى لا يعصون الآية مبني على الاغلب عبد الرحمن

ح جواب سؤال مقدر كانه قيل لا نسلم انهم نسبوا الافساد والسفك اليهم رجما بالظن اذ يجوز ان يكون هذا الاسناد بالهام من الله فاجاب بقوله اذ لا يليق احمد حيدر

ع ظ وجه الرد الوجه الثالث من وجوه المعصية من الشرح مم بل الرد انما يحصل من القول بانه لا رجم بالظن لانهم يمكن لهم ان يعلموا بتعليم الله تع قوله اذ لا يليق بحكمة الله تعالى مع ارادته الى ان يطلع آه جوابه يحتمل ان يوجد فيه الحكمة ولا نطلع عليها او بغيره كرؤيتهم من اللوح مثلا كذا في المواقف
تحرير

تعالى فيما يفعله وهو من اعظم المعاصي وجه رد كلها ظ قوله واما ابليس فالاكثرون آه اشارة الى رد استدلال اخر لنافي عصمتهم وهو ان ابليس عصى بترك السجود حتى صار مطرودا وملعونا وهو من الملئكة بدليل استثنائه منهم في قوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون الا ابليس بدليل ان قوله تعالى واذ قلنا للملئكة اسجدوا اقد تبنا ول والا لما استحق الذم ولما قيل ما منعك الا تسجد اذ امرتك ووجه الجواب عنه ايضا ظ قوله وما اشتهر من قصة هاروت وماروت اشارة الى رد استدلال اخر لهم وهو ان هاروت وماروت كانا ملكين ببابل يعذبان لارتكابهما السحر ووجه الرد على ما في بعض الكتب هو منع ارتكابهما السحر والعمل واعتقاد تاثيره بل انزل الله عليهما السحر ابتلاء للناس فمن تعلمه وعمل به فهو كافر ومن تجنبه او تعلمه ليتوقاه ولا يغتر به فهو مؤمن وهما كانا يعظان الناس ويقولان انما نحن فتنة فلا تكفر واي لا تعتقدوا ولا تعملوا بالسحر فان ذلك كفر وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما في معاتبة الانبياء على السهو والزلة من غير ارتكاب منهما الكبيرة فضلا عن الكفر واعتقاد سحر او عمل به قوله ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام آه دفع لما يقال انه لا يمكن اثبات كونه تعالى متكلما باجماع الانبياء عليهم السلام لان اثباته به موقوف على ثبوت نبوتهم وثبوت نبوتهم متوقف على كونهم عالمين بالاحكام التي يبلغونها الى الخلق وعلى تصديق الله تعالى اياهم ولا يتاتى ذلك الا بان يخبر الله تعالى اياهم الاحكام المبلغة ويخبر عن كونهم صادقين فيما يدعونه والاخبار كلام خاص فاثبات كلامه تعالى باجماع الانبياء واخبارهم بذلك مشتمل على الدور ووجه الدفع منع توقف ثبوت النبوة على اخبار الله تعالى اياهم

الاحكام

الاحكام التي يبلغونها الى الخلق اذ يجوز ان يخلق الله تعالى فيهم علما بتلك الاحكام ومنع توقف تصديقهم في دعوى نبوتهم على اخباره تعالى بكونهم صادقين في هذه الدعوى لجواز ان يخلق تعالى المعجزة على ايديهم فيثبت رسالتهم ونبوتهم من غير توقف على ثبوت الكلام ثم يثبت صفة الكلام له تعالى بقولهم واخبارهم قوله وان كان المراد هو اللفظي رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى الكلام الازلي يعني ان ما ليس قائما بلسان او قلب ولا في مصحف او لوح انما هو الكلام النفسي وكذا ما ليس بحادث لكن منع من القول بحلول كلام مطلقا في لسان او قلب او مصحف ومن اطلاق القول بحدوثه مع ان اللفظي منه حادث وقائم باللسان والقلب وحال في المصحف واللوح رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم من هذا القول الى كون الكلام النفسي الازلي كذلك قوله والكرامية لما ارادوا ان يخالفوا الضرورة التي التزمها الحنابلة آه يعني ان ما ذهب اليه الحنابلة من كون الاصوات والحروف المتعاقبة المسبوق وجود بعضها بانقضاء بعض قديمة ضروري البطلان وان ما ذهب اليه الكرامية من كون كلامه تعالى صفة له مؤلفة من الاصوات والحروف الحادثة القائمة بذاته تعالى مخالف لما يقتضيه الدليل من امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى على ما مر قوله ذهبوا الى ان كلامه صفة له مؤلفة من الحروف آه وذلك لانهم منكرون للكلام النفسي الذي يقول به الاشعري فغرضهم من ارتكاب مذهب الاشعري ومن مخالفة العرف واللغة الجاهم الى هذا الذهاب قوله فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني اي فوجب ان يحمل قوله الكلام هو المعنى النفسي على انه اراد بالمعنى المعنى الثاني وهو القائم بالغير لا ما فهمه الاصحاب منه من ان مراده به مدلول اللفظ فيكون

المعنى النفسي عند الشيخ امرا شاملا للالفاظ القائم بذات الله تعالى ولمدلوله
القائم به ايض قوله فجوابه ان ذلك الترتب انما هو في التلفظ لعدم مساعدة الالة
هذا يدل على ان الشيخ يمنع صغرى القياس الثاني وهو ان كلام الله تعالى مركب من
حروف مرتبة متعاقبة في الوجود بخلاف الحنابلة فانهم يسلمون هذه الصغرى
ويمنعون كبراه فلا وجه لما قيل انه لا نفع للاشعري في الذهاب الى الكلام النفسي الا
ازدياد المؤنة لان التدافع المذكور في نتيجتي القياس باق بالنسبة الى الكلام
اللفظي فكان الواجب عليه على ما ذكره ان يمنع كبرى القياس الثاني لا صغراه كالحنابلة
نعم لو لم يقل الشيخ بالكلام النفسي في مقام الاستخلاص عن الشبهة المذكورة لكان له وجه
واما الالتزام ام في جواب ايراد لا يندفع به ومع ذلك هو في نفسه محل تردد
عطف على قوله ازدياد المؤنة
الاستدلال عليه والخصم لم يستدل على نفيه فلا يناسب مثله انتهى قوله يقتضي الى كون
الاصوات مع كونها اعراضا سيالة اقول للشيخ ان يمنع كونها في انفسها سيالة
لجواز ان يكون عروض السيلان اياها لعدم مساعدة الالة في التلفظ كما في
ضيق الحدقة الغير المساعدة حدقته لابصار اشياء كثيرة دفعة وهذا بخلاف
الحركة فانها في نفسها سيالة وغير قارة قوله وهذه الصفة وهي صفة التكلم
القائمة بذاته تعالى قديمة وتلك الكلمات المرتبة اي الموضوعة بعضها فوق بعض
بحسب وجودها العلمي قديمة ايض ضرورة كون علمه تعالى ازليا وهذه الكلمات باعتبار وجودها
في علم الله تعالى كلام نفسي له تعالى قائمة به وباعتبار وجودها الخارجي كلام لفظي
حادث ومعنى كونه تعالى متكلما هو قيام صفة التكلم به تعالى وهي الصفة التي بها
يؤلف الله تعالى تلك الكلمات في علمه الازلي وهذه الصفة مغايرة لصفة العلم

اي حين كون الكلام مراد الاشعري من الكلام المعنى امرا شاملا للفظ القائم بذات الله تعالى والمعنى القائم بذاته تعالى قم

فيه ان ما ذكره انما يندفع به تعليل القيل اعني قوله لان التدافع المذكور واما اصل السؤال وهو انه لا نفع للاشعري لدفع في الذهاب الى الكلام النفسي فغير مندفع اذ بمجرد منع الترتب في الكلام اللفظي يندفع التدافع فالتزام الكلام النفسي التزام لما لا حاجة اليه
عبد الرحمن

فان كلام غيره تعالى معلوم له تعالى وتعلق علمه به ولم يتعلق به هذه الصفة
وكما ان علمه تعالى واحد محيط بجميع المعلومات كذلك كلامه ايض واحد مشتمل على
اقسامه من الكتب والصحف باللغات المختلفة والاخبارات والانشاءات ولما كان
كلامه ازليا كان الخطاب فيه متوجها الى المخاطب المقدر اذ لا مخاطب موجود في الازل
فيكون المضي والحضور والاستقبال فيه بالنسبة الى الزمان المقدر للمخاطب
المقدر فلا اشكال في ورود بعضها بصيغة المضي وبعضها بصيغة الحضور
وبعضها بصيغة الاستقبال هذا ما ذكره الشارح رحمه الله في بعض تصانيفه
فلا يتوجه عليه ما قيل ان تلك الصفة اي من الصفات المعلومة الثبوت او صفة
اخرى فتزيد الصفات وايض القول بان كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى
في علمه الازلي يستلزم تمايز الاشياء في الوجود العلمي وهو يستلزم تناهيها
بحسب الوجود العلمي وقد ادعى الشارح رحمه الله فيما سبق ان علمه اجمالي حتى لا يلزم
وجود ما لا يتناهى في علمه تعالى انتهى ووجه عدم توجه الاول ظ واما وجه عدم
توجه الثاني فهو ان كون تلك الكلمات مرتبة في علمه تعالى يجوز ان يكون باعتبار
ظهورها ووجودها في الخارج بمعنى انها في الوجود العلمي بحيث لو وجدت في الخارج
لكان بعضها متقدما على بعض كما ان سائر الممكنات المترتبة المتعاقبة
وغيرها كذلك على ما اشار اليه بقوله وكما ان علمه تعالى واحد محيط بجميع المعلومات
كذلك كلامه ايض واحد مشتمل على اقسامه آه قوله بل الكلمات والكلام مطلقا
كسائر الممكنات ازلية بحسب وجودها العلمي وذلك الوجود العلمي لها عين علمه تعالى بالذات
وغيره بالاعتبار على ما مر في تحقيق علمه تعالى وبهذا ظهر انه لا وجه لما قيل لو كان الوجود

لانا نقول هذه الصفة مبدأ الصفة الكلام وقائمة بذاته تعالى معدودة من الصفات المعلومات الثبوت
قاسم

العلمى للكلام اللفظى هو الكلام النفسى يوصف الواجب لكان لكل من الممكنات
وجود نفسى يتصف الواجب تعالى به ولا اختصاص فيه للكلام انتهى قوله مثل ما يلزم على
مذهب المعتزلة وهو كون كلام الله تعالى قائما بغيره وذلك لان الكلمات المرتبة
فى علمه تعالى قائمة بذاته تعالى باعتبار وجودها العلمى قوله وعلى مذهب الحنابلة من قدم
الحروف والاصوات مع بداهة تعاقبها وذلك لما قلنا من انه لا تعاقب بين الكلمات
المرتبة فى الوجود العلمى قوله وعلى ما هو ظ كلام متقدمى الاشاعرة من ان الالفاظ
والحروف فليست كلام الله تعالى بل معانيها وذلك لما قلنا من كون كلام الله تعالى
هو الكلمات المرتبة فى العلم قوله وعلى ما اوله كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونها من
الاعراض السيالة قائمة بذاته تعالى من غير ترتيب وذلك لما قلنا من كون قيام الكلمات التى
هى كلامه النفسى بحسب وجودها العلمى الذى هو علمه تعالى بها قوله فان التحدى به ح يكون كلام
الله تعالى اى حين جعل كلام الله تعالى عبارة عن الكلمات التى رتبها الله تعالى فى علمه
الازلى يكون المتحدى به وهو السور والايات التى تحدى به النبى عليه السلام كلام الله حقيقة
ضرورة كونها كلمات مرتبة له تعالى فى علمه الازلى وان كانت حين التحدى موجودة فى الخارج
وكان التحدى وطلب المعارضة باعتبار هذا الوجود الذى صارت بحسبه كلاما لفظيا بخلاف
ما زعمه متقدموا الاشاعرة فان المتحدى على زعمهم لا يكون كلام الله حقيقة بل يكون اطلاق
الكلام عليه على سبيل المجاز لدلالته على الكلام الحقيقى قوله يكون كانكار ما بين اوراق
ديوان الحافظ كلام الحافظ مع انا نعلم قطعا انه كلامه فكذا ما بين دفتى المصحف كلام الله
تعالى معلوم لنا قطعا فيكون انكار كونه كلام الله تعالى كفرا فان انكار كونه كلام الله تعالى
انكار بالحقيقة لكون الكلمات المرتبة الموجودة فى علمه تعالى

كلاما

١١٥

كلاما له تعالى فانه متحد معه بالذات الا انه جعل موجودا بالوجود اللفظى بعد كونه
موجودا بالوجود العلمى وبهذا القدر لا يخرج عن كونه كلاما له تعالى حقيقة قوله ليس الكلام
فى الاسماء الاعلام الموضوعة فى اللغات كاسم خداى ويزدان وتنكرى فانه يجوز اطلاقها
عليه تعالى من غير ورود اذن الشرعى بهذا الاطلاق قوله ماخوذ من العقال وهو الحبل
الذى يشد به وظيف البعير بذراعه فكانه عقل له شئ اى حبس وشدد قوله ويشكل ذلك
بلفظ خداى وتنكرى فانهما يطلقان عليه تعالى على طريق التسمية دون التوصيف مع انه
لم يرد من الشارع اذن فى اطلاقهما عليه قوله معناه خود آيد فيكون اطلاقه عليه
تعالى على طريق التوصيف فهو جائز لانه مما علم اتصافه تعالى به قوله اذ هو الذى يجب الاعتقاد
به ويكفر من انكره فهو اللائق بان يورد فى علم الكلام ويبحث عن احواله بخلاف المعاد
الروحانى الذى هو بقاء النفس بعد المفارقة عن البدن والتذاذها باللذات العقلية
وتالمها بالالام النفسانية فانه وان كان حقا لكن لا يجب الاعتقاد به شرعا ولا
يكفر من انكره فلا يلايم ان يورد فيه ملايمة ايراد الجسمانى بل هو من المسائل الحكمية
ولهذا اثبته الحكماء وبحثوا عن احوالها قوله كقوله تعالى اولم ير الانسان انا خلقناه
من نطفة الاية لم يكتف فى هذا الاستدلال بقوله تعالى قل يحييها الذى انشأها اول
مرة قطعا لعرق التاويل وقلعا له بالكلية اذ لا يتأتى هذا القطع والقلع الا بهذا المجموع
على ما لا يخفى ولهذا القلع المذكور نقل الحديث ايض قوله فان النفوس الناطقة
على هذا التقدير غير متناهية فان القائلين به قائلون بقدم الانواع المتولدة
دون اشخاصها ولا يتصور ذلك الا بكون اشخاصها غير متناهية متعاقبة
فتكون النفوس الانسانية الحادثة بحدوث الابدان الغير المتناهية

عا لان قوله تعالى قل يحييها يحتمل الاحياء فى القبر والاحياء بالمعاد الروحانى بخلاف ما اذا ضم قوله تعالى من يحيى العظام وهى رميم فان احياء العظام نص فى المعاد الجسمانى فافهم

غير متناهية قوله وليكن ب كج في الحدوث والموضوع والزمان آه اي وليكن
ب المماثل لج المتحد معه في الماهية ولوازمها مشاركا وموافقا له في جميع العوارض
واللواحق التي يمكن اشتراكهما وموافقتهما فيها من الحدوث والموضوع والزمان
وغيرها قوله فلا يتميز ب عن ج آه اي فعلى هذا الفرض لا يتميز ب عن ج بان يكون
المعاد هو ب لا ج فان نسبة ا على هذا الفرض الى امرين هما ب وج المتشابهين
من كل وجه اي في الماهية ولوازمها وجميع اللواحق الممكنة المعروض لهما معا ولا تغاير
بينهما في هذا الفرض الا في النسبة التي ينظر ويتردد في انه هل يمكن ان يختلف النسبة
بينهما بان يكون احدهما احق بان يكون معادا ويكون اولى به من الاخر او لا يختلف
بل يكونان متشابهين في تلك النسبة ايضا فيصح كون كل منهما معادا او مجددا
جديدا لكن اذا لم يختلف في الماهية ولوازمها وعوارضها على ما هو المفروض فلا يمكن
ان يجعل الا احدهما اولى من ان يجعل الاخر قوله فهو نفس هذه النسبة واخذ المط في
بيان نفسه اي هذا مصادرة اذ ليس الكلام الا فيه فانه لا تفاوت بين ب وج في هذا الفرض
بل هما متشابهان من كل وجه فلا يتصور اختلافهما في هذه النسبة اصلا قوله بل نقول
الخصم انما كان لج آه وذلك لان المناسبة المصححة بهذا الكون بين ا وج ليس اقل
مما هو بين ا وب قوله بل اذا صح مذهب من يقول الى قوله امكن ان يقال بالاعادة
وذلك لان الذات المعينة التي يقال بعودها باقية محفوظة في حال العدم فاذا
صارت موجودة بعد كونها معدومة يكون معروض الوجود في الوقتين امرا
واحدا لانحفاظ وحدته قوله ولم يجعل للمعدوم في حال العدم ذاتا ثابتة على ما هو
التحقيق فان العدم عبارة عن فقد الذات فيكون المعدوم في الخارج مسلوبا

عن

عا وان ثبت لا تناهيها لزم على تقدير الاعادة لا تناهي
الابعاد لان كل نفس لها بدن ولها مكان فثبت المط وهو
لزوم اللاتناهي الابعاد وهو بط هذا
قاسم

عن نفسه ما دام معدوما فيصدق على الانسان المعدوم في الخارج انه ليس بانسان
فيه وصدق هذه السالبة الخارجية لعدم الموضوع في الخارج قوله واذا كان
المحمولان الاثنان عا هما الوجود والعدم يوجبان كون الموضوع لهما اعني معروضهما مع كل
واحد منهما غيره نفسه مع الاخر وذلك لكون العدم عبارة عن فقد الذات وعدم
انحفاظها في حال طريانه قوله فان استمر موجودا واحدا وذلك بان يستمر ذاته
ووجوده او ذاتا ثابتة واحدة وذلك بان يستمر ذاته فقط كان ذلك الشيء المستمر
باعتبار الموضوع الواحد القائم الثابت من جهة الوجود او الذات شيئا واحدا
ويكون له جهتان من الوحدة الذات والوجود اذا استمر الوجود وجهة واحدة اي الذات
اذا استمر ذاتا فقط وباعتبار المحمولين اعني الوجود والعدم شيئين قوله فاذا فقد استمراره
في نفسه ذاتا واحدة بقيت الاثنينية الصرفة وذلك لعدم اشتراك الموجود مع المعدوم لا في
الذات ولا في الوجود فلا يكون بينهما جهة واحدة اصلا قوله فينحفظ وحدته بحسب
ذلك الوجود يعني انه وان لم ينحفظ وحدته في نفس الامر بحسب الخارج لكنه محفوظ في
نفس الامر بحسب وجوده الذهني لان الحاصل في الذهن عند المحققين انما هو ماهيات الاشياء
وانفسها لا اشباحها وامثالها وهذا القدر كاف في صحة الاعادة قوله لان الموجود
بالذهن في الحقيقة هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية حاصله ان حصول
الاشياء بانفسها في الذهن لا يوجب انحفاظ الوحدة بين الموجود في الخارج وبين
الموجود في الذهن وذلك لان الموجود في الذهن حقيقة انما هو الهوية المكتنفة
بالعوارض والمشخصات الذهنية لا الماهية المطلقة ولا الهوية المكتنفة بالعوارض
والمشخصات الخارجية ضرورة امتناع وجود الماهية المطلقة المبهمة من حيث انها

عا فيه انه يأباه قوله فان استمرار الموضوع موجودا واحدا بل المراد
من المحمولين الوجود في الزمان السابق والوجود في الزمان اللاحق
كما ذكره الاستاد في حاشية التجريد قد خطر على قلبي هنا ثم راجعت
الى حواشي التجريد فوجدت في بعضها كلاما مطابقا لما ذكرناه
تأمل وانصف ويأباه ايضا قوله بقي الاثنينية الصرفة
فانه على تقدير ان يكون المراد بالمحمولين الوجود والعدم يكون المراد
بالاثنين الموجود والمعدوم وهو ليس بمط بل المط نسبة الموجود
السابق واللاحق حتى لم يثبت المعاد
قاسم

هذا مبني على كون المحمولين الوجود والعدم ولكن يخدشه
ان الاثنينية الصرفة بين الموجود والمعدوم لا يضر
لان المضر هو الاثنينية بين الموجود سابقا ولاحقا
لا بين المعدوم والموجود الا ان الثانية يستلزم الاولى
قاسم

ولو كان الموجود في الذهن الاشباح لم ينحفظ الوحدة
قاسم

حتى يلزم من عدم بقاء الوحدة الخارجي عدم بقاء
وحدة الذهني ويكون نسبته الى ب دون ج ولا يبقى
الاثنينية الصرفة
عبد الرحمن

كذلك فى الذهن وامتناع وجودها فيه من حيث انها مكتنفة بالمشخصات
الخارجية التى صارت بها موجودة ومتشخصة فى الخارج فاتحاد تلك
الهوية الذهنية مع الموجود الخارجى لايتصور الا بعد تجريد كل منها عما يعرضه
ويشخصه فلايكون ح وحدة الهوية الموجودة فى الخارج محفوظة فى نفس الامر بحسب
وجودها الذهنى فلايكون الموجود فى الذهن عين الموجود فى الخارج من حيث انهما
موجودان فيهما بل يكون عينه اذا جردا عن عوارضهما المشخصة فلايكون هو عينه
مطلقا وبما قررنا اندفع ما اورد عليه من ان كون الموجود فى الذهن متشخصا معينا
محفوظا بعوارض يكون بعد التجريد عين الشخص الخارجى لاينفى كون الشخص الخارجى
محفوظا فى الذهن وموجودا فيه محفوظا بتلك العوارض فليتأمل ثم قال هذا المورد
بل الحق فى الجواب ان يقال الحكم بان ب مثلا فى الخارج هو كان ا فى الخارج يستدعى
حفظ الذات واستمراره فى الخارج ولاينفع كونها محفوظة نعم الحفظ فى الذهن
انما ينفع العلم بان ب كان ا واما ان ب كان ا فى الخارج فلابد فيه من ان
لايكون الذات مفقودة فى الخارج انتهى اقول وانت خبير بانه اذا سلم انحفاظ
الذات الموجودة فى الخارج فى نفس الامر فللمانع ان يقول بكفاية هذا القدر
من بقاء الذات وانحفاظها فى صحة الاعادة وعدم الاحتياج فى ذلك الى
انحفاظها بحسب الخارج فان المنافى لصحة الاعادة انما هو الاثنينية الصرفة كلا
الوجودين لا الاثنينية الصرفة فى الوجود الخارجى فليتأمل قوله وايضا كما ان المعدوم
موجود فى الذهن كذلك المبدأ المفروض موجود فيه يعنى ان كون هذا المعدوم
الخارجى باقيا فى نفس الامر بحسب وجوده الذهنى لايصح كونه معادا بحدوث الوجود الثانى

فانه

حيث قال لايتصور الا بعد تجريد كل منهما ه
المورد استادنا مولانا ميرزاجان منه

فانه كما ان هذا المعدوم وهو ا موجود فى الذهن كذلك المبداء المفروض
وهو ج موجود فيه ضرورة كون جميع الحوادث موجودة فى الاذهان العالية
قبل حدوثها فليس نسبة الوجود الثانى الذى هو ب الى المعدوم السابق الوجود
الذى هو ا اولى من نسبته الى المبدأ المفروض الذى هو ج لفرض كون ا و ج
متساويين فى الماهية ولوازمها وفى الوجود الذهنى ايضا فكما يجوز ح ان
يكون ج مبدأ مستأنفا كذلك يجوز ان يكون معادا فكما يجوز ح ان
يكون ب معادا كذلك يجوز ايضا ان يكون مبدأ ومستأنفا فلا يتميز فى الواقع
كونه معادا عن كونه مبدأ ومستأنفا هكذا ينبغى ان يقرر هذا الكلام على ما
يظهر بعد التأمل التام قوله ولايخفى ان معنى تقدم الشئ مطلقا آه تفصيله ان
معنى تقدم الشئ على شئ اخر سواء كان تقدمه عليه تقدما ذاتيا او زمانيا ان يكون
وجود الشئ الاول متقدما على وجود الشئ الثانى ذاتا او زمانا فنقول لو اعيد
المعدوم لزم تقدمه بالوجود على نفسه تقدما زمانيا واللازم بط فالملزوم مثله
بيان الملازمة انه لو اعيد المعدوم لزم تخلل العدم بين الوجود الخاص ونفسه
فان اعادة المعدوم انما يتصور بان يوجد الشئ ثم ينعدم ثم يوجد بالوجود
الذى كان له سابقا فان الشئ الواحد لايكون له وجودان خارجيان اذ لاوحدة
للشئ فى الخارج الا باعتبار الوجود وتخلل العدم بين الوجود الخاص ونفسه يستلزم كون
العدم مسبوقا بذلك الوجود وسابقا عليه بعينه وهو مستلزم لتقدم ذلك الوجود على نفسه
بالزمان واما بطلان اللازم فلان تقدم الشئ على نفسه تقدما زمانيا بمنزلة تقدمه
على نفسه تقدما ذاتيا فكما يحكم العقل ببطلان الثانى حكم ببطلان الاول من غير

حين عدم اولوية احد الشيئين عن الاخر ه

فرق بين هذين الحكمين منه فكما يصح منه الحكم الثانى على ما فى صورة الدور
يصح منه الحكم الاول على ما فيما نحن فيه **قوله** وليس ذلك من التناسخ وكيف
يكون مثله تناسخا مع ان البدن يتبدل يوما فيوما بتحليل الحرارة الغريزية بعض
اجزائه وورود المبدل منه بما يغتذيه وايض قد يسقط بعض اجزائه فيتبدل
الشكل والاجتماع ح لا محالة مع انه لا يعد من التناسخ وسيشير اليه
الش **قوله** فان زيدا مثلا شخص واحد اذ بزيد ما يطلق عليه فى العرف انه زيد
وهو الهيكل المحسوس والتحقيق ان زيدا هو ما يعبر عنه بانا وهو النفس الناطقة
المتعلقة بهذا الهيكل **قوله** ومثل التبدلات والتغايرات التى لا تقدح فى
الوحدة بحسب العرف آه يشكل ان تلك الاجزاء المتبدلة التى اكتسبت بمعونتها
الطاعات والمعاصى من اول زمان التكليف الى اخر العمر فى مراتب نمو البدن
اما ان يحشر جميعها ويؤلف منها البدن فينعم او يعذب فهو مناف لكون المحشور
ما هو المبدا كما لا يخفى واما ان يحشر بعضها وهو ما كان البدن مؤلفا منه عند
الموت فهو مخالف لما يقتضيه الحكمة قال بعض من ارباب الكشف ان اهل الشقاء
وهو الشيخ صدر الدين القنوى
ينفصل منهم ما قد كان فيهم من ارواح القوى الانسانية والصفات
الروحانية وتتوفر فى نشاتهم صور الاحوال المزاجية الحاصلة فى تصوراتهم
واذهانهم والتى ترتبت عليها افعالهم فى دار الدنيا واقوالهم وينضم الى صورهم
عطف على قوله الحاصلة
وما تحلل من اجزائهم البدنية فى هذه النشاة فان كل ما تحلل من ابدانهم يعاد
اليهم ويجمع لديهم بصورة ما نافرتهم عقدا وعلما وعملا وحالا وما يقتضيه ذلك
اعتقادا
الجمع والتركيب الذى يغلب فيه حكم الصورة على الروحانية واهل الجنة بالعكس

المحمدية عليه السلام لان الحكمة المحمدية يقتضى ان اجزاء
المنفصلة ايضا محشورة لان النبى عليه السلام اوصى
ان يجتنب الجنب عن ازالة الشعر والظفر
قبل الاغتسال لان امثالها معادة بل جاوز
هذا من البدن الى اللباس وامر بتجديد
الاكفان كما ذكرنا فى رسالة المعاد
والغرض من النقل اشارة الى جواب
الاشكال بوجهين احدهما ان حشر
جميعها وبعضها ليس بمناف لكون
المحشور ما هو المبداء كما اشار اليه
البعض حيث قال ان اهل الشقاء ينفصل منهم ما قد كان والثانى
ان حشر بعضها فى بعض ليس بمخالف بما يقتضيه الحكمة حيث قال ان اهل
الجنة بالعكس فكلام ارباب الكشف اشارة الى اختيار الشق الثانى
هذا ما سنح لى منه

لان

لان اكثر قواهم المزاجية والصفات الطبيعية وما تحلل من ابدانهم ينقلب بوجه
غريب شبيه بالاستحالة صورا روحانية مع بقاء حقيقة الجسم فى باطن صورة السعداء
اى بطريق الكون والفساد
فالباطن هنا مطلق والظ مقيد والامر هناك بالعكس **قوله** فلا يتوهم ان اثباته
اى فى اهل الجنة
من المسائل الحكمية اشارة الى ما يتوهم بعض معاصريه رحمه الله ان كون المعاد الجسمانى
صدر الدين محمد الشيرازى
مقصدا خاصا بعلم الكلام غير مسلم بل هو من المسائل المشتركة بين الكلام والحكمة
على ما صرح به الشيخ فى الشفاء حيث قال ان الحشر قسمان وقد اغنانا النبى عليه السلام
عن التعرض له وروحانى ونحن نثبته ووجه سقوط هذا التوهم هو ان المنقول من
الشيخ مشعر بان اثباته للمعاد الجسمانى ليس من جهة الحكمة بل من جهة الشريعة ونظير
هذا القول من الشيخ هو قولهم ان الشرع اغنانا من الحكمة العملية فكما لا يدل هذا القول
منهم على ان يكون الفقه من اقسام الحكمة كذلك لا يدل قوله على ان يكون المعاد الجسمانى
من مسائل الحكمة وكذا المنقول من كتاب النجاة والشفاء مشعر بان اثباته للمعاد
الجسمانى ليس من جهة الحكمة بل من جهة الشرع فان التمسك بالدليل النقلى ليس من
وظائف الحكمة والعلوم العقلية بل هو من وظايف العلوم الشرعية فاثباته بما هو
من المسائل الشرعية ليجمع بين الحكمة والشريعة كما ان القائلين بالمعاد الروحانى
والجسمانى معا جمعوا بينهما **قوله** والحكمة فى الحساب مع انه تعالى يعلم تفاصيل
اعمال العباد آه دفع لما يقال ان المحاسبة اعمال العباد انما تكون لمعرفة كميتها وكيفيتها
معلومة له تعالى لما سبق من شمول علمه وكونه عالما بجميع المعلومات فيكون محاسبتها عبثا
ووجه الدفع منع كون فائدة الحساب معرفة كمية الاعمال بل يجوز ان يكون حكمة
وفائدته تتميم مسرة المتقين باظهار فضائلهم ومناقبهم وتتميم حسرة العاصين

والمراد بالباطن هنا ما لا يرى بالحس الظاهرى
وبالظ خلافه
جلبى مرزوى

باظهار قبائحهم ومعايبهم **قوله** فان افعال الله تعالى ليست معللة
بالاغراض فلا يكون كون افعاله مشتملة على الحكمة والمصلحة واجبا بحسب الواقع
فيصح له تعالى ان يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يجب عليه تعالى شيء فلا يكون رعاية
الحكمة واجبة عليه فلا يسأل عما يفعل فاذا لم تكن الحكمة والتزام رعايتها واجبا
بحسب الواقع عليه فكيف يكون وجهها (وبيان وجهها) واجبا علينا **قوله** واما الثالث فلانه يستلزم
الخلاء بينهما وذلك لان الفلك لكونه بسيطا كري الشكل فلو وجد عالم اخر
لكان كريا ايضا فيفرض بينهما خلاء سواء كانا متماسين او متباينين وهو مح
على ما بين في موضعه **قوله** قلت اذا كانت الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش آه
اشارة الى ما استدل به المعتزلة على نفي كون الجنة مخلوقة وهو ان قوله تعالى في وصف
الجنة عرضها كعرض السموات والارض يدل على ان الجنة لا تخلق الا بعد فناء السموات
والارض والا لزم تداخل الاجسام وانه مح ووجه الرد ان كون عرضها السموات والارض
يتصور بان يكون فوق السموات السبع وتحت العرش فان عرضها يجوز ان يكون مساويا
لعرض السموات السبع والارض من غير لزوم تداخل الاجسام على ما لا يخفى **قوله** والجواب انه لا يجب
عليه تعالى رعاية المصلحة والحكمة يشير الى ان قول المعتزلة بعدم خلو فعله تعالى عن
المصلحة والحكمة انما هو لاجل زعمهم كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض ووجوب
رعاية المصلحة والحكمة عليه تعالى فالجواب بعدم وجوب رعاية المصلحة والحكمة عليه تعالى
رد لما يبتني عليه هذا القول منهم فلا يتوجه ما قيل ان عدم الوجوب لا ينفع ههنا
لانه قد مر انه راعى الحكمة والمصلحة فيما خلق وامر واودع فيها المنافع تفضلا فيجب
ان يكون في افعاله حكمة ومصلحة بالفعل غايته ان لا يكون شيء منها موجبا له الفعل

بل يكون كل منها فضلا من الله تعالى انتهى **قوله** على ان الكفار كلهم مخلدون
في النار وما يقال ان الرطوبة هي مادة الحيوة تفنى بالحرارة سيما حرارة نار الجحيم
فيفضي الى الفناء ضرورة وايضا ان القوى الجسمانية متناهية فلا يعقل خلود
الحيوة وايضا ان دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية العقل فهو كله مما
لا يقول به المليون بل هو من القواعد الفلسفية التي هي غير مسلمة عندهم وخصوصا عند
القائلين منهم باسناد الحوادث الى القادر المختار **قوله** خلافا للمعتزلة والخوارج
قالوا ان الفاسق يستحق العذاب بفسقه والعقاب مضرة خالصة دائمة لا تنقطع
ابدا والثواب منفعة خالصة دائمة ايضا والجمع بين استحقاقهما مح كما ان الجمع بينهما
مح فاذا ثبت للفاسق استحقاق العذاب وجب ان يزول استحقاق الثواب فيكون
مخلدا والجواب بمنع كون المطيع والعاصي مستحقين بالطاعات والمعاصي الثواب والعقاب اذ لا يجب
لاحد على الله حق وبمنع كون الثواب منفعة دائمة وكذا العقاب **قوله** وقال المعتزلة
ان صاحب الكبيرة لو لم يتب ليس مؤمنا ولا كافرا اما انه ليس مؤمنا فلان الايمان عند
بعضهم عبارة عن فعل الطاعات وعند الاخرين منهم عبارة عن التصديق بالجنان
والاقرار باللسان والعمل بالاركان فتارك الطاعات يكون خارجا عن الايمان واما انه
ليس بكافر فلان الصحابة رضي الله عنهم يقيمون عليه الحدود في شرب الخمر والزنا وقذف
المحصنات ولا يحكمون بردته ويدفنونه بمقابر المسلمين مع اتفاقهم على ان الكافر
لا يعامل معه شيء من ذلك **قوله** وبذلك يبطل مذهب المعتزلة في انكارهم الشفاعة
قالوا لا شفاعة في الكبائر ودرء العقاب بها بل الشفاعة لا تكون الا لزيادة الثواب
ورفع الدرجات **قوله** واجيب عنه بمنع دلالته على العموم في الاشخاص والاحوال

قال الامام الرازى فى الجواب عن شبهات المعتزلة اجمالا ان دلائلكم فى نفى
الشفاعة لابد ان تكون عامة فى الاشخاص والاوقات ودلائلنا فى اثباتها
لابد ان يكون خاصة بهما لانا لا نثبت الشفاعة فى حق كل شخص ولا فى جميع الاوقات
والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا **قوله** يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين
الادلة اذ لا يجوز اسقاط بعض الادلة المتعارضة مهما امكن الجمع بينهما وههنا
يمكن الجمع بينهما بان تخصص الادلة الدالة على نفى الشفاعة كهذه الاية وغيرها
من الايات بالكفار فلا تعارض ح **قوله** وفى الحديث ان الله تعالى يقول اشفع
تشفع وسل تعطه عن النبى عليه السلام ان المؤمنين ياتون للشفاعة الى ادم
ونوح وابراهيم وموسى وعيسى عليهم الصلوة والسلام ويقول كل منهم لست للشفاعة
فياتوننى فاستاذن على ربى فى داره فيؤذن لى عليه فاذا رايته وقعت ساجدا
فيدعنى ما شاء الله تعالى ان يدعنى ثم يقول ارفع محمد وقل تسمع واشفع تشفع وسل تعط
فارفع راسى فاثنى على ربى بثناء وتحميد يعلمنيه ثم اشفع فيحد لى حدا فاخرج فادخلهم الجنة
حتى ما يبقى فى النار الا من حبسه القران اى وجب عليه الخلود ثم تلا هذه الاية عسى ان يبعثك
ربك مقاما محمودا[عا] فقال عليه السلام وهذا المقام المحمود الذى وعده نبيكم صلى الله تعالى عليه وسلم
ولا يخفى ان ظاهر هذا الحديث يشعر بان استشفاعه لجميع الناس لكن استشفاعه بقوله امتى
امتى على ما ورد فى اكثر الاحاديث يدل على استشفاعه عليه السلام لامته خاصة
الا ان يقال ان شفاعته فى الظاهر لامته خاصة فهو لسائر الناس حقيقة لكن
يرد عليه انه يقال كيف يتاتى تباعد سائر الانبياء عليهم السلام عن شفاعة اممهم
وشفاعته عليه السلام لهم فالوجه ان يقال ان الانبياء لم يتباعدوا من نفس

خفية نسخه

[عا] قوله مقاما محمودا نصب على الظرفية اى عسى ان يبعثك يوم القيمة
فيقيمك مقاما محمودا او ضمن يبعثك معنى يقيمك ويجوز ان يكون حالا
بمعنى ان يبعثك ذا مقام محمود ومعنى المقام المحمود المقام الذى يحمده
القائم فيه وكل من راه وعرفه وهو مطلق فى كل ما يجلب الحمد من انواع
الكرامات وقيل المراد الشفاعة وهى نوع واحد مما يتناوله وعن ابن
عباس رضى الله عنهما مقاما يحمدك فيه الاولون والاخرون وتشرف فيه
على جميع الخلايق تسال فتعطى تشفع فتشفع ليس احد الا تحت لوائك
وعن ابى هريرة رض عن النبى عليه السلام هو المقام الذى اشفع فيه لامتى
وعن حذيفة رض يجمع الناس فى صعيد فلا يتكلم نفس فاول مدعو محمد عليه السلام
فيقول لبيك وسعديك والشر ليس اليك والمهدى من هديت وعبدك بين
يديك وبك واليك ولا ملجا ولا منجا منك الا اليك تباركت وتعاليت
سبحانك رب البيت قال فهذا قوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما
محمودا من تفسير الكشاف

الشفاعة انما تباعدوا من البداية فرسولنا بدا بالشفاعة وهذا هو السيادة
المذكورة فى حديث ابى هريرة رضى الله عنه حين قال عليه السلام انا سيد الناس يوم
القيمة فالانبياء لما رجعوا فى البداية تباعدوا الى ان يشفع هو عليه السلام لامته
ثم يشفع سائر الانبياء لاممهم ففتح باب الشفاعة للانبياء بشفاعته عليه السلام **قوله**
ثم الاحياء فى القبر واحياء العصاة فى القبر لتعذيبهم **قوله** وذلك ايضا فى النبى الذى
لا يكون على ملة نبى آخر واما الذى كان على ملة نبى اخر فيصح السؤال عن نبيه كما يصح عن دينه
كبعض انبياء بنى اسرائيل فانهم كانوا على ملة موسى عليه السلام **قوله** ولا يلزم ان يرى
اثر الحيوة فيه اشارة الى دفع ما يقال ان عذاب القبر اذا كان باحياء الميت لوجب
ان يرى اثر الحيوة فى القبر او فى بدن الميت بعد الموت كما يرى قبله لان حال الحيوة
فى الوقتين واحدة مع انا نشاهد الكافر وصاحب الذنوب الكبيرة فى القبر ونراقبه
مدة ولا نشاهد اثر الحيوة فيهما اصلا ووجه الدفع ان كونه حيا لا يوجب روية
اثر الحيوة فيه بهذا العين فان هذه العين لا تصلح لمشاهدة الامور الملكوتية التى
من جملتها الاحوال المتعلقة بالاخرة فيجوز ان يحيى الميت ويشاهد الامور ثم يتنعم او يتعذب
ولا نشاهد حيوته وما يصل اليه من تلك الامور كما ان النائم قد يشاهد فى منامه حية
تلدغه فيتالم بذلك ويتصبب عرقا وقد ينزعج من مكانه ونحن لا نشاهد تلك الحية
ولدغها **قوله** والصفات المهلكات تنقلب موذيات ومولمات آه وقال فيه
ان اعداد الحيات والعقارب بعدد الاخلاق المذمومة من الكبر والريا والحسد
والحقد[عا] والغل وسائر الصفات فان لها اصولا معدودة ثم تتشعب فروع معدودة
ثم تنقسم فروعها باقسام وتلك الصفات باعيانها هى المهلكات وهى باعيانها تنقلب

ونراقبهما نسخه

الامام الغزالى فى الاحياء

[عا] الحقد هو ظن السوء فى القلب على الخلايق لاجل الجدال والعداوة الغل هو اخذ الخيانة فى القلب على الخلايق
شرح مقدمة
منه

عقارب وحيات فالقوى منها يلدغ لدغ التنين والضعيف يلدغ لدغ
العقرب وما بينهما يؤذي ايذاء الحية فارباب القلوب والبصائر يشاهدون بنور
البصيرة هذه المهلكات وانشعاب فروعها الا ان مقدار عددها لا يوقف الا
بنور النبوة **قوله** الاول ان يكون فعل الله تعالى او ما يقوم مقامه من التروك
وذلك لان التصديق من الله تعالى لا يحصل بما ليس من قبله والترك الذي يقوم
مقام فعله مثل ما قال معجزتي ان اضع يدي على رأسي وانتم لا تقدرون على وضع ايديكم
على رؤسكم ففعل وعجزوا فانه معجز دال على صدقه وليس لله تعالى فعل ثمة فان عدم خلق
القدرة فيهم على ذلك الوضع ليس فعلا له تعالى بل هو عدم صرف وبعضهم جعل الترك كفا
عن الكف فيكون فعلا فلا حاجة الى قوله او ما يقوم مقامه **قوله** الثاني ان يكون خارقا للعادة
اذ ما يكون معتادا كطلوع الشمس في كل يوم وبدو الازهار في كل ربيع لا يكون تصديقا من
الله تعالى لدعوى النبي بل الكذاب في دعوى النبوة يساويه في ذلك **قوله** الثالث ان يتعذر
معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز **قوله** الرابع ان يكون مقرونا بالتحدي ليعلم انه
تصديق له **قوله** بل يكفي قرائن الاحوال مثل ان يقال لمدعي النبوة ان كنت نبيا فاظهر
معجزا فدعا الله فاظهر فيكون ظهوره دليلا على صدقه ونازلا منزلة التصريح بالتحدي
قوله الخامس ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي ان احيي ميتا ففعل معجزا آخر
كشق الجبل لم يدل على صدقه لعدم تنزله منزلة تصديق الله تعالى اياه **قوله** فلو انطق
الضب اي حين قال ان معجزتي ان ينطق هذا الضب **قوله** السابع ان لا يكون المعجزة
متقدمة على الدعوى لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال معجزتي ما قد ظهر على
يدي قبل لم يدل على صدقه ويطالب بالاتيان بذلك الخارق بعد الدعوى فلو عجز

كان

كان كاذبا قطعا **قوله** والخوارق المتقدمة على دعوى النبوة فكراماته اشارة
الى دفع ما يقال انه يجوز ان يكون المعجزة على دعوى النبوة ككلام عيسى عليه السلام
في المهد وتساقط الرطب الجني عليه من النخلة اليابسة وكذا اظلال الغمام
على محمد صلى الله عليه وسلم وتسليم الحجر والمدر عليه فان كل ذلك معجزات متقدمة على
دعوى النبوة ووجه الدفع ان امثال تلك الخوارق كرامات يجوز ظهورها على
الاولياء والانبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الاولياء فيجوز ظهورها
عليهم ايضا ويسمى ارهاصا وتأسيسا للنبوة **قوله** فبالايات الدالة على انه امر
او نهي اما انه امر فلقوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا واما انه نهي فلقوله
تعالى فلا تقربا هذه الشجرة **قوله** فهو بالوحي لا غير والوحي لا يكون الا الى الانبياء وكون
هذا الوحي قبل بعثته لا ينافي اختصاص الوحي بما هو نبي في وقت ما فافهم **قوله** واعلم ان
السمنية واكثر البراهمة ينكرون النبوة مطلقا ومما استدلوا به عليه هو ان الرسول
من جنس المرسل اليهم وجوهر الكل واحد وتفضيل احد المتساويين على الآخر وعلى من
هو بصفته حيف ومحاباة وخروج عن الحكمة والجواب عنه منع كونه خروجا عن الحكمة
ومنع كون احد بصفته **قوله** فلم يعذروا عليه وما نقل عن مسيلمة الكذاب من قوله
الفيل ما الفيل وما ادريك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل وكذا قوله والزارعات
زرعا فالحاصدات حصدا فالطاحنات طحنا فليس من المعارضة في شيء بل محاكاة
مستثقلة وسرقة باردة من قوله تعالى القارعة ما القارعة وما ادريك ما القارعة
وقوله تعالى والنازعات غرقا والناشطات نشطا والشرح تغاير المعارضة مع انه ركيكة
على ما لا يخفى **قوله** فسواء كان اعجازه للاسلوب البديع او التأليف العجيب المخالف لما يعهد

اي حكاية عن حال الفيل والزراع على ما هو الواقع ليس فيه بيان امر خفي تم ن

[illegible]

فصحاء العرب فى كلامهم فان قلت فعلى هذا كيف يثبت نبوته عليه السلام على غير
العرب قلت من حيث انهم اذا فتشوا علموا ان العرب الذين بعث فيهم النبى عليه السلام
كانوا افصح العرب واعرفهم باللسان واقدرهم على سائر اوزان الكلام وانهم كانوا احرص
الناس على تكذيبه عليه السلام وانه نشا معهم وهم يعرفون مجالسته ومحادثته فى ظعنه
عليه السلام واقامته وهو قريش وانه عليه السلام ما كان يتلو من قبله من كتاب ولا يخطه
بيمينه وانه مع ذلك اعجز تحداهم بمثله او بمثل سورة مثله مجتمعين او متفرقين فعجزوا عن
ذلك كما ان حجة موسى وعيسى عليهما السلام قامت على من ليس بساحر ولا طبيب لعلمهم
بانهما عليهما السلام تحديا اطباء الناس واعظمهم سحرا بما اتيا به فعجزوا عن
ذلك مع الحرص على التكذيب فعلم من ذلك انه معجزة **قوله** على ان المعجزات المغايرة
للقرآن من شق القمر ونبوع الماء من بين اصابعه وارواء قريب من ثمانين نفرا
منه واشباع الخلق الكثير من طعام قليل وكلام الجمادات وتسبيحهن فى يده وحنين
الجذع وشكاية الناقة واظلال الغمام فوقه عليه السلام وشهادة الشاة المسمومة
وشهادة الذئب له بالنبوة وشهادة الناقة ببراءة صاحبها عن السرقة واخباره
عليه السلام عن الغيب **قوله** واحواله عليه السلام قبل النبوة وبعدها وهو انه عليه السلام
لم يكذب قط لا فى مهمات الدنيا ولا فى مهمات الاخرة وانه عليه السلام لم يقدم على
فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها وانه كان فى غاية الفصاحة وغير ذلك **قوله** وخلقه
العظيم حيث كان فى غاية الشفقة على امته وفى غاية السخاوة وكان عدم الالتفات
الى زخارف الدنيا وكان مع الفقراء والمساكين فى غاية التواضع ومع الاغنياء
وارباب الثروة فى غاية الترفع **قوله** لقوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين

اى مع جميع ذلك تحداهم آه

اى واخرهم الذى ختمهم او ختموا به على قراءة عاصم بالفتح **قوله** واما نزول عيسى
عليه السلام ومتابعته الشريعة فهو مما يؤكد كونه خاتم النبيين لانه اذا نزل كان
على دينه فيدل على ان المراد انه عليه السلام اخر من نبى ولا نبى بعده **قوله** والعصمة
ان لا يخلق الله تعالى فيهم ذنبا وذلك بناء على اصل الاشاعرة من استناد الاشياء
كلها الى الله تعالى ابتداء وكونه فاعلا مختارا **قوله** وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور
وذلك بناء على ما ذهبوا اليه من القول بالايجاب واستعداد القابل **قوله** كدعوى الرسالة
وما يبلغونه من الله تعالى اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء فى ذلك عقلا لادى الى ابطال
دلالة المعجزة وهو محال **قوله** وجوزه القاضى ابو بكر فانه ذهب الى انه غير داخل فى التصديق
المقصود بالمعجزة فان المعجزة انما دلت على صدقه فيما هو متذكر له عامد له وما كان من
النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب
هناك نقض لدلالتها **قوله** لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية اى عند الخوف من القتل
عند الاصرار على الايمان بل اوجبوا ذلك لان عدم اظهار الكفر يوجب القاء النفس فى
التهلكة وانه حرام قال الله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ورد ذلك بان اولى
الاوقات للتقية هو ابتداء الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق او عدمه وكثرة المخالفين
وايضا ما ذكروه منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام فى زمن نمرود وفرعون
مع شدة خوف الهلاك **قوله** قلت هذا كلام لا يخفى ما بين اوله واخره من التنافى فان اوله
صريح فى انه يجوز ان يصدر عن الانبياء عليهم السلام عمدا بعد البعثة ما يشعر بمعصية واخره
صريح فى عدم جواز صدوره عنهم عمدا بعد البعثة **قوله** وهم افضل من الملئكة العلوية
اى السماوية عند اكثر الاشاعرة واستدلوا عليه بوجوه الاول قوله تعالى واذ قلنا للملئكة

اى لا يوجد نبى بعده من كتم العدم اى غير موجود قبل وكذا
ومثل عيسى والخضر والياس موجودون قبل
ادريس عليه السلام

فانهم ذهبوا الى انه تعالى موجب للافعال على وفق استعدادات
العباد فلا اذا استعد العبد للعصمة والاتصاف بتلك الملكة صدرت
عنه تعالى بالايجاب وهذا مذهب مشهور فانه قد عرفت ان المحققين
من الفلاسفة على انه لا مؤثر فى الحقيقة الا الله فى مسئلة العلم

اى خوفا من القتل عند الاصرار على الايمان لان عدم اظهار
الكفر موجب لالقاء النفس فى التهلكة والقاء النفس حرام
لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة طوالع

اسجدوا لآدم الاية فقد امروا بالسجود له وامر الادنى بالسجود للافضل هو السابق
الى الفهم واما عكسه فهو على خلاف الحكمة لان السجود اعظم انواع الخدمة واخدام الافضل
للمفضول مما لا يقبله العقول واذا كان ادم عليه السلام افضل منهم كان غيره من الانبياء
كذلك اذ لم يقل احد بالفصل والثاني ان ادم عليه السلام انبأهم بالاسماء وبما علمه من
الخصايص والمعلم افضل من المتعلم وسوق الاية ينادي على ان الغرض اظهار ما خفي
عليهم من افضلية ادم ودفع ما توهموا فيه من النقصان ولذا قال الله تعالى الم اقل لكم
انى اعلم غيب السموات والارض وبهذا يندفع ما يقال ان لهم ايضا علوما جمة اضعاف
العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح وحصلوا في الازمنة المتطاولة والانظار
المتوالية والثالث قوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران على العالمين
وقد خص من ال ابراهيم وال عمران غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون ادم عليه السلام
ونوح وجميع الانبياء مصطفين على العالمين الذين منهم الملئكة اذ لا تخصيص
للملئكة من العالمين ولا جهة لتفسيره بالكثير من المخلوقات والرابع ما اشار
اليه الشارح رحمه الله تعالى بقوله وذلك لان عبادة الملئكة فطرية لا مزاحمة لهم عنها وتفصيله ان
للبشر شواغل عن الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة
والموانع الخارجة والداخلة فالمواظبة على الطاعات وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة
على ما يضاد القوة العقلية تكون اشق وافضل وابلغ في استحقاق الثواب ولا معنى
للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة **قوله** وعلى هذا اي على ما قلنا
من ان المراد بالافضل اكثر ثوابا **قوله** وهم الذين قال الله تعالى فيهم آه كانوا الفا
وثلثماية او اربعماية او خمسماية بايعوا رسول الله عليه السلام على ان يقاتلوا قريشا

ولا

ولا يغزوا عنهم وكان عليه السلام جالسا تحت سمرة او شجرة في الحديبية **قوله**
وبالصفات المذكورة عن الاستدراج في القاموس استدرجه خدعه وادناه حتى تركه
يدرج على الارض واستدراج الله العبد انه كلما جدد خطيئة جدد له نعمة وانساه
الاستغفار وان يأخذه قليلا قليلا ولا يباغته وقيل المستدرج المستدعى
مهلكه مشتق من الدراج وهو الهلاك كما قال الله تعالى فلما نسوا ما ذكروا به
اي الكفار لما نسوا ما ذكروا به من البأساء والضراء ولم يتفرعوا الينا ولم يتوبوا عن
ذنوبهم لقساوة قلوبهم واعجابهم باعمالهم التي زينها الشيطان لهم فتحنا عليهم
ابواب كل شيء من انواع النعم استدراجا ومزاوجة عليهم بين نوبتي الضراء
والسراء وامتحانا لهم بالشدة والرخاء وازاحة للعلة او مكرا بهم لما روي انه عليه
السلام قال مكر بالقوم ورب الكعبة حتى اذا فرحوا اعجبوا بما اوتوا من النعم ولم يزيدوا
على البطر والاشتغال بالنعم عن المنعم والقيام بحقه اخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون
اي متحيرون وايسون والابلاس الحزن المعترض من شدة البأس فقطع دابر القوم
الذين ظلموا اي اخرهم بحيث لم يتوبوا منهم احد والدابر هو التابع للشيء من خلفه
كالولد للوالد وقال الاصمعي الدابر الاصل يقال قطع الله دابره اي اذهب اصله
والحمد لله رب العالمين على اهلاكهم فان هلاك الكفار والعصاة من انه تخليص لاهل
الارض من شوم عقائدهم واعمالهم نعمة جليلة يحق ان يحمد عليها **قوله** والدليل على حقيتها
قصة مريم وآصف بن برخيا وقصتها انها حبلت بلا ذكر ووجد الرزق عندها
بلا سبب وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور معجزات لزكريا
عليه السلام او ارهاصا لعيسى عليه السلام مما لا يقدم عليه منصف وقصة آصف

عا
سمرة بفتح السين وضم الميم ساق اغاجي آخري
ش
شجر بر اغاج در كه براغي نور دوب دوكوب آخري
حامده اكله بونور لر

اى احضار عرش بلقيس فى طرفة عين من مسافة بعيدة اى مسيرة شهرين ولم يكن
ذلك معجزة لسليمن اذ لم يظهر على يده مقارنا لدعواه النبوة **قوله** واعلم ان مسئلة
الامامة ليست من الاصول التى يجب على كل مكلف معرفتها عند اهل السنة والجماعة بل هى
عندهم من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام عندهم واجب على الامة
سمعا والامامة هى خلافة الرسول فى اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب
اتباعها على كافة الامة **قوله** لقبه النبى عليه السلام روى انه لما رجع رسول الله صلى
الله عليه وسلم ليلة اسرى به اخبر قريشا بقصته فنجوا استحالة وارتد ناس ممن امن به
عليه السلام وسعى رجال الى ابى بكر فقالوا هل لك فى صاحبك زعم انه اسرى به الليلة الى بيت
المقدس فقال او قد قال ذلك قالوا نعم قال لئن كان قال ذلك فقد صدق قالوا اتصدقه
انه ذهب الى بيت المقدس فى ليلة وجاء قبل ان يصبح فقال انى لاصدقه بما هو ابعد منه
فسمى ابا بكر الصديق لذلك **قوله** والحق عند الجمهور نفيها اى نفى النصوص وذلك لانه لو كان
على امامة على رضى الله عنه نص من الكتاب او السنة لاظهروه فانقادوه كما كانوا ينقادون
لساير نصوص الكتاب والسنة على ما كان عادتهم من انقيادهم اوامر الله تعالى
اوامر رسول الله ومسارعتهم فى امتثالها فلم يكن اجماعهم على امامة ابى بكر رضى الله
عنه بل نازعوه لما عهد عادتهم بذلك فى امر الدين لا يقال انهم لم ينازعوه واعرضوا
منازعته ه نزاعهم
عنها تقية لانا نقول ان عليا رضى الله عنه كان فى غاية الشجاعة والتصلب فى الامور فكيف يتصور التقية من ابى بكر رضى الله عنه ه
الدينية وفاطمة رضى الله عنها مع علو منصبها زوجته والحسن والحسين رضى الله عنهما
مع كونهما سبطى رسول الله ولداه والعباس رضى الله عنه مع علو منصبه عمه لما روى
انه قال لعلى امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن عمه

فلا

فلا يتخلف فيك اثنان والزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل انه سل السيف
وقال لا ارضى بخلافة ابى بكر وقال ابو سفيان ارضيتم يا بنى عبد مناف ان
يلى عليكم تيمى والله لاملئن الوادى خيلا ورجلا وكرهت الانصار خلافة
كناية عن الماشى ه
ابى بكر فقالوا للمهاجرين منا امير ومنكم امير فقال ابو بكر منا الامراء ومنكم الوزراء
واحتج عليهم بقوله عليه السلام الائمة من قريش فظهر انه لو كان على امامة على رضى الله
عنه لاظهروه ونازعوا مع ابى بكر رضى الله عنه وكيف وابو بكر كان شيخا ضعيفا لا مال له
ولا شوكة ولا رجال فانى يتصور امتناع المنازعة معه تقية **قوله** ثم عمر الفاروق بين
اعوان ه
الحق والباطل برايه الصائب عن ابن عباس ان منافقا خاصم يهوديا فدعاه
اليهودى الى النبى عليه السلام ودعاه المنافق الى كعب بن اشرف ثم انهما احتكما الى
وهو يهودى ه
رسول الله صلى الله عليه وسلم فحكم لليهودى فلم يرض المنافق فقال نتحاكم الى عمر رضى
الله عنه فقال اليهودى لعمر رضى الله عنه قضى لى رسول الله عليه السلام فلم يرض بقضائه
وخاصم اليك فقال عمر رضه للمنافق اكذلك فقال نعم فقال مكانكما حتى اخرج اليكما
اى اثبتا بمكانكما ه
فدخل واخذ سيفه ثم خرج فضرب عنق المنافق حتى برد وقال هكذا اقضى لمن لم يرض
بقضاء الله ورسوله فنزل قوله تعالى الم تر الى الذين يزعمون انهم امنوا بما انزل
اليك وما انزل من قبلك يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت اية فقال عليه السلام
ان عمر فرق بين الحق والباطل فسمى بالفاروق **قوله** فان صيغة افضل موضوعة للزيادة
فى معنى المصدر بوجه ما اعم من ان يكون من جميع الوجوه او بجميع صفات الفضائل من حيث
المجموع وذلك لان الحدث المعتبر فى الفعل والمشتق فى قوة النكرة فيكون مفاده الفرد
المنتشر فاذا تحقق الزيادة فى فرد منه تحقق الزيادة فى مدلول الفعل ولذلك جاز ان يقال

مثلا زيد اعلم من عمرو فی الفلاحة وعمرو اعلم منه فی الطب قوله والذی وقع الخلاف
فیه هنا هو الرجحان بهذا الوجه اشارة الی دفع ما اورد علیه من ان المسلمین اختلفوا
فی افضلیة بعض الصحابة فذهب اهل السنة الی ان ابا بکر رضی الله عنه افضلهم وبنوا علی
ذلک ان غیرهم من الصحابة لیس بافضل منه ومنعوا ان یطلق الافضل علی غیره من
الصحابة وذهب الشیعة الی ان علیا منه افضلهم وبنوا علی ذلک ان غیره من الصحابة لیس افضل منه
ومنعوا ان یطلق الافضل علی احد غیره من الصحابة فلو کان صیغة افضل موضوعة للزیادة
فی معنی المصدر بوجه ما لا للطبیعة من حیث هی یصح ان یکون کل منهما افضل من الاخر
فلم یتمش هذا الخلاف والبناء والمنع ووجه الدفع علی ما فی حواشیه علی شرح التجرید هو انهم
انما اختلفوا فی الافضلیة من حیث الثواب لا الافضلیة بالمعنی الذی توهمه المورد اذ لا ینکر
احد من اهل السنة رجحان علی رض فی کثیر من الفضائل بل فی اکثر الفضائل قوله والایمان فی
اللغة التصدیق ماخوذ من الامن[عا] کانه امن المصدق من التکذیب والمخالفة قوله هذا مذهب
الشیخ ابی الحسن الاشعری واتباعه واما مذهب غیرهم فذهب الکرامیة الی انه کلمتا الشهادة
وقال طائفة انه التصدیق مع الکلمتین وقال قوم انه اعمال الجوارح فمنهم من قال انه الطاعات
باسرها فرضا کان او نفلا وذهب الجبائی وابنه واکثر معتزلة البصرة الی انه الطاعات المفترضة
دون النوافل وذهب بعض السلف والمحدثون کلهم الی انه مجموع هذه الثلثة اعنی التصدیق
بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالارکان قوله ولا ینفعه المعرفة القلبیة من غیر اذعان وقبول
اشارة الی رد ما ذهب الیه الامامیة وجهم بن صفوان وابو الحسین الصالحی من ان الایمان هو المعرفة
والاعتقاد ای معرفة الله تعالی والاعتقاد بما له من الصفات والاعتقاد بما جاء به النبی علیه السلام
سواء کان معه التسلیم والانقیاد او لا یکون قوله والدلیل علی خروج التلفظ بکلمتی الشهادتین

[عا] بیان لوجه مناسبة اطلاق الایمان علی التصدیق کذا افید
والحق انه بیان لوجه مناسبة اخذ الایمان من الامن
فاخترنا شیئا بعد التامل احمد حریری

عن الایمان ولعله انما لم یقل والدلیل علی خروج التلفظ بکلمتی الشهادتین والعمل
عن الایمان مع ان الادلة المذکورة تدل علی خروج العمل ایضا اشارة الی ان المقصود
ههنا هو الرد علی القائلین بکون الایمان کلمتی الشهادة والقائلین بکونهما جزء منه
کما ان المقصود فی الثانی هو الرد علی القائلین بکون الایمان هو الاعمال والقائلین بکون الاعمال
جزء منه قوله وقس علیه الانسان المعین کزید فان المعتبر فیه بحسب الشرع والعرف هو
القدر المشترک بین مجموع ما فیه وفی بقیته من الاجزاء التی لها مدخل فی حیوته وغیرها وبین
مجموع الاجزاء التی لها مدخل فی حیوته ومنه ظهر سر ما قد سبق فی بحث المعاد من کون زید شخصا
واحدا محفوظا وحدته الشخصیة من اول عمره الی اخره بحسب العرف والشرع ومؤاخذا بعد
التبدلات الواردة بما لزمه قبلها قوله وهو بحث لفظی فان من یری کون لفظ الایمان
موضوعا للقدر المشترک بین التصدیق وبینه وبین الاعمال یکون اطلاقه
علی الاعمال عنده حقیقة[عا] ومن لا یری وصفه الا للتصدیق الذی هو بسیط یکون
اطلاقه علیها مجازا قوله الرابع ان یکون الاعمال خارجة بالکلیة ای لا یکون الاعمال
اجزاء حقیقیة ولا عرفیة له ولا مسببة عنه قوله واعلم ان الاسلام هو الانقیاد الظاهر
لان لفظ الاسلام ینبئ عن التسلیم والانقیاد ویدل علیه ایضا قوله تعالی قالت
الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولکن قولوا اسلمنا فان المراد به الاستسلام
والانقیاد الظاهر قوله والاسلام الکامل لا یکون الا مع الایمان والاتیان بالشهادتین
آه وذلک لقول النبی علیه السلام حین سئل عنه جبرئیل علیه السلام عن الاسلام ان تشهد
ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقیم الصلوة وتؤتی الزکوة وتصوم رمضان
وتحج البیت ان استطعت الیه سبیلا قوله بما هو احد قسمی العلم وهو الاذعان بان النسبة

[عا] فیه نظر بل انما یکون اطلاقه علی التصدیق والاعمال معا حقیقة
ویندفع هذا بالنسخة القائلة المشترک بین التصدیق وبینه
وبین الاعمال لکن یقال ان تلک النسخة غیر موافق للشرح م ت

واقعة اوليست بواقعة ويعبر عنه بالفارسية بگرويدن على ما صرح به الشيخ الرئيس
في كتابه المسمى بدانش نامه حيث قال علامى دانش دو گونه است يكى دريافتن و در
رسيدن وازا بتازى تصور خوانند ودوم گرويدن وازا بتازى تصديق
خوانند قوله والاقرب ان يفسر التصديق بالتسليم الباطني والانقياد القلبي فيخرج
الكفر العنادي اذ لا تصديق بهذا المعنى للمنكر المعاند ضرورة كون الانكار للشيء
منافيا للتسليم الباطني وانقياد القلب وتفسير التصديق بهذا المعنى مما اشار اليه
حجة الاسلام في بعض تصانيفه قوله ويقرب منه ما قيل التصديق ان تنسب باختيارك
الصدق الى احد وهذا القيد يميزه عن التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه
قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبي النبوة واظهر المعجزة فوقع في القلب صدقه ضرورة
من غير ان ينسب اليه اختيارا فلا يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا
قوله وهم الذين اعتقدوا اجليهم دين الاسلام آه انما لم يكفر احد منهم لان المسائل التي
اختلفوا فيها ككون الله تعالى عالما بعلم وموجد الفعل العبد او غير متحيز ولا في جهة وكونه
مرئيا او لا لم يبحث النبي عليه السلام عن اعتقاد من حكم باسلامه فيها ولا الصحابة رضي الله عنهم
ولا التابعين فعلم ان صحة دين الاسلام لا يتوقف على معرفة الحق في تلك المسائل
وان الخطأ فيها ليس قادحا في حقيقة الاسلام قوله فعلا كان او قولا بيانا لما يعلم منه
نفي الصانع قوله ان كان الاجماع مستندا الى الظن لا يثبت ايضا القائلون بحجية
الاجماع اتفقوا على انه لا يجوز الاجماع الا عن مستند من دليل قطعي او امارة لان
عدم المستند يستلزم الخطأ فلو اجمع لا عن مستند لزم اجماع الامة على الخطأ وهو باطل
لقوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على الخطأ وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله

عليه

عليه السلام يد الله على الجماعة وغير ذلك فان كل واحد منها وان كان
احادا لكن القدر المشترك بينهما متواتر قوله وشرط بعضهم في حقوق الناس رد
المظالم قالوا شرط صحة التوبة عن مظلمة هو الخروج عن تلك المظلمة قوله وقد يقال
الاقلاع في الحال لا يكون بدونه يعني انه لا حاجة لمن اخذ في مفهوم التوبة هذا
القيد الى اشتراط رد المظالم في حقوق الناس لان الاقلاع عن المعصية في الحال
لا يتاتى بدون رد المظالم قوله وقيل هو واجب براسه لا مدخل له في اصل التوبة
قال الآمدي اذا اتى بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه امران التوبة
والخروج عن مظلمة وهو تسليم نفسه مع الامكان ليقتص منه ومن اتى باحد الواجبين
لم يكن صحة ما اتى به متوقفة على الاتيان بالواجب الاخر كما لو وجب عليه صلوتان
فاتى باحدهما دون الاخر قوله وعندنا هما ليسا بشرط في حصول التوبة اما الاول
فلما قال الآمدي التوبة مامور بها فتكون عبادة وليس من شرط صحة العبادة المأتي
بها في وقت عدم المعصية في وقت اخر بل غايته اذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية
وجب عليه توبة اخرى واما الثاني فلان النادم اذا لم يصدر عنه ما ينافي ندمه كان
ذلك الندم في حكم الباقي لان الشارع اقام الامر الثابت حكما مقام ما هو حاصل
بالفعل كما في الايمان فان النائم مؤمن بالاتفاق ولان في التكليف بالاستدامة
حرجا وهو منفي في الدين قال الآمدي مهما صحت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب عليه
تجديد التوبة لانا نعلم بالضرورة ان الصحابة رضي الله عنهم ومن اسلم بعد كفره كانوا
يتذاكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجددون بالاسلام ولا يامرون
به فكذا الحال في كل ذنب وقت التوبة عنه قوله لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا

قره باغي
١٢٦

...SMANIYE KUTUPHANESI
Kısmı: Nuruosmaniye
Yeri: 1770/3
Eski Kayıt No: 2179
Tasnif No: 297.3 (077) = 927

والامر للوجوب على ما تقرر في موضعه **قوله** والصحيح هو الثاني وذلك لان التوبة
كسائر الواجبات فان الامور بتلك الواجبات قد يتاتى ببعضها دون بعض ويكون
الاتي به صحيحا في نفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة المقتضية للاتيان بالواجب
هي كون الفعل حسنا واجبا **قوله** لان احاد الصحابة والتابعين كانوا يامرون
بالمعروف وينهون عن المنكر وبه يثبت انه لا يختص بالولاة ولا بالعلماء بل يجوز لاحاد
الرعية والعوام الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بالقول والفعل لكن اذا اختص
مدركه بالاجتهاد فليس للعوام فيه امر ونهي بل الامر موكول لاهل الاجتهاد.

. تم بعون الله .

حرر في النصف الاول من العشر الثامن من الثلث الاول من السدس الثالث
من النصف الثاني من العشر الرابع
من العشر العاشر من العشر الاول
من الالف الثاني
من الهجرة
النبوية
المصطفوية

الحمد لله الذي وفقني اتمام هذه الحاشية الشريفة المنسوبة لمولانا حسين
الخلخالي روح الله روحه وقع الكتابة عن يد احوج العباد حافظ مصطفى
بن الحاج احمد الاسكداري في ضحوة الرابع والعشرين من جمادى الاولى يوم
الاثنين لسنة ثلثين ومائة والف من الهجرة المحمدية صلى الله عليه وسلم

بسم الله الرحمن الرحيم

كيف لا احمد وكيف احمد لمن لم يخزنا بما عصينا ولم يجزنا بما نسينا ولم
يؤاخذنا بما اخطأنا والحمد وما هو به وعليه ومنه منة منة علينا سبحان
الله ما اجل سلطانه والحمد لله ما اعظم شانه والحكم لله ما اظهر قهرمانه
والله اكبر ما اسطع برهانه وكيف لا اصلي وكيف اصلي على المرتبة الجامعة سيد
الكل في الكل رحمة للعالمين محمد احمد محمود حامد وعلى اله النبي والنبي الملكي
والملكوتي الناسوتي واللاهوتي واصحابه الذين هم نجوم الاهتداء ومصابيح
الاقتداء اللهم اجعلنا من الذين اتبعوهم وبعد فيقول الاحوج من الاحوج
الذي لا اخره يرجى ولا اسره يخشى لا ماضيه يذكر ولا مستقبله ينتظر ابن محمد
جان القراباغي المحمد الشاهي من سكان اراضي شر لا زالت بقعة الفتح والظفر
يوسف وفقه الله بخير آماله وحسن آجاله لما كان علم الكلام علما باحثا من اول
ما يجب على كل مكلف هو معرفة الحق جل كبرياؤه وغيره من واجبات اصول العقايد
وكان شرح العقايد العضدية للعلامة المحقق والنحرير المدقق سلطان العلماء
وبرهان الحكماء قبلة الحكمة وكعبة المعرفة جلال الحق والملة والدين محمد بن
اسعد الصديقي الدواني روح الله روحه وزاد فتوحه مشتملا على غرر الفرايد
ودرر الفوايد جامعا لابكار افكاره وخلاصة انظاره في العلوم العقلية
والنقلية ورايت فيه ما لم اره في كثير من كتب العقايد ورايت قوما يحومون حوله

والكلام في افضلية النبي اكثر من ان يحصى من كلام امير
المؤمنين علي بن ابي طالب كرم الله وجهه من علمني حرفا فقد صيرني
عبدا ففهم هذه النسبة ان يجعل الناس عبدا له بسبب تعليمه وكذا
قالوا حق الاستاد اوكد علي من حق الوالدين فانهما
سببان لفيضان الصورة الانسانية والاستاد ولا
سبب لفيضان الحقيقة الانسانية منه

ولا يكتفون قوله ياخذون كلامه ويرسلون مرامه ينالون الفاظه ولا
يبالون الغازه رايت في نفسي الاجتراء على الاقدام والتصدي على حل ما فيه
من النكت والدقايق على قدر ما يقتضيه الحال ويسعه المجال فحاربت مع نفسي
في نفسي مكررا فقلت لها ما متاعنا الا قليلا وما سلكنا الى الان اليه سبيلا
وما وجدنا عليه دليلا فهذا اشئ عجاب فيكون مثلنا مثل مقاومة الضبي والاسد
واين نحن واين امثال هذه الكتب في امثال هذه المطالب هيهات هيهات
كيف الوصول الى سعاد ودونها قلل الجبال ودونهن حتوف الرجل حافة ومالي
مركب والكف صفر والطريق مخوف اياك ثم اياك والاجتراء عليه اياك ثم اياك
والاسد يوسف اعرض عن هذا وعارضتني باني ما ابرئ نفسي ان النفس لامارة
بالسوء والغرض من الاجتراء ليس من اظهار ان لنا من المتاع ما ليس لغيرنا او ان لنا
اختصاصا بمواهب في هذه المطالب او ادعاء ان ليس مراد ذلك العلامة من كلماته
المتقنة المحكمة الا ما اوردناه هو الاعلم باسرار عباده بل ان طرق الاستفادة
متعددة مختلفة قد يكون بالاستفسار مشافهة مواجهة من شخص وقد يكون بارسال
الرسل اليه وقد يكون بتوجه القلب الى جانب جناب كامل مكمل صاحب الايات والكرامات
وهذا لا يكون الا للمتجردين عن العلايق البدنية والكدورات الطبيعية لا لامثالنا
المنغمسين في العوايق الدنية الدنيوية المسجونين بالعلايق الظلمانية الجسمانية
المنهمكين في الشهوات البهيمية الحيوانية وما اجتراه ليس من هذه الطرق بل طريق
اخر ومثلنا مثل مريض عاجز مطرود مطروح في ممر الخلايق في الطريق لا يقصد شخصا
بل لا يراه ويقول ايها المسلمون ارحموني فان لي مرضا كذا وكذا فبعضهم يتركونه

يعني صار سببا الاجتراء هو عدم انكشاف قوم قوله وارسالهم
المرام فانه لو كشف احد قوله ولم يرسل مرامه لما اجتراء ه

اجترائي على الاقدام مع قلة المتاع وعدم السلوك الى الاله
وعدم وجود دليل عليه شئ آه ه

اي حل ما فيها اي اسهل منها من الكتب والدقايق الوصول الى سعاد
الصعود الى قلل الجبال واسهل منه الحتوف والوصول الى سعاد
امرح ه

اي عارضت النفس في باني ادعيت ان نفسي بريئة من جميع
العيوب اي النفس الامارة بالسوء فالنفس يثبت نقصها
نفسا فهذا ايضا ما قاله الذوقي في معارضته فمعناه ان الله تعالى
اعلم باسرار عباده يحتمل اني لا اجد غرضا من اغراض الشر
وانا معترف بعجزي ه

وكيف ندعي انه ليس مراده الا ما اوردناه ه

فان العالم الظاهر وان كان نورانيا بسبب الشمس لكن ظلمانية
بالنسبة الى العالم الباطن ه

طرق الثلثة المذكورة ه

هذا اظهار ان المحشي يقول لي لا اعلم ان تعني اصادقة فيما قلت ام لا والله اعلم بما في الصدور ٥

ويتنفرون منه وبعضهم لايسمعون قوله وبعضهم لايلتفتون وبعضهم يرحمونه
فامتحنى والله اعلم بما في الصدور فقامت مترددا مقدما رجلا ومؤخرا اخرى
على حل ما فيه بقدر الوسع لا يكلف الله نفسا الا وسعها وخدمت به خدم العبيد
مولاه العتبة العلية الرفيعة السنية الخليلية الجليلية لمخدومنا ومولانا قطب العالم
مركز سماء الارشاد قدوة العارفين سيد الكاشفين سلطان المرشدين
برهان الموحدين شمس عالم الغيب والشهود ولا تنكران انكره اعمى القلب العنود ولا
تغفل عن مثل الشمس والطائر الولود الكامل المكمل سمي خليل الرحمن شيخ الزمان معين
الدين ابو حامد خليل الله سلمه الله وابقاه لا زالت افاضة انواره متواردة متتالية
مباركة متشاركة تشرفا مقتبسا من مشكوة انواره مستمدا من فيوض اسراره
مفعول له لقوله خدمت اي خدمت لطلب الشرافة ٥
اللهم خلد ظلاله على رؤس اوليائه ولما استسعدت بهذه السعادة في بلدة سمرقند
في البقعة المباركة الميمونة خانقاه الحضرت المخدومية الغوثية الحسينية الخوارزمية
وهو مخدوم مخدومنا قدس الله اسرارهما واسرار جميع مشايخ الطبقات سميته
بالخانقاهي وعليه التكلان والاعتماد وبه الاستعانة والاعتضاد **قوله** وهو انسان
بعثه الله تعالى آه الضمير راجع الى النبي المطلق المذكور ضمنا والا فالمراد من النبي المذكور
ههنا خاص وهو محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم فيكون تعريفا للنبي من بالعام **قوله** اللهم الا ان
يتكلف وجه التكلف ان تعم المغايرة من التغاير الحقيقي والاعتباري او يقال
بين المبعوث والمبعوث اليه ٥
المعرف هو النبي المتفق عليه في نبوته واشار اليه بقوله قيل فان اداه بلفظ قيل
للاختلاف في نبوته وهو الظ بحسب المقام فالمعرف هو النبي المتفق عليه في نبوته فلا نقض
بخروج من اختلف في نبوته وايضا يجوز ان يكون القائل بهذا التعريف من لا يقول

لان النبي المختلف في نبوته واشار الى اختلاف في نبوة زيد بن عمرو بقوله قيل ٥ يعني ان المعرف وان كان من يقول بنبوته لكن جعل المعرف هو من كان نبوته متفقا عليه ٥

بنبوته

١٢٨

تنبيه لاجل التعلم على الغير وعدم المبعوثية الى الغير لا لاجل المبعوثية الى نفسه ايضا لان علماء امة محمد عليه السلام لا يكونون مبعوثون الى انفسهم ٥

بنبوته فلا نقض عنده ويحتمل ان يكون الاختلاف في انه مبعوث لنفسه فقط او لغيره
ايضا لا في اصل نبوته وبعثته وح لو ورد النقض فانما يرد على من يقول انه مبعوث
لنفسه فقط فيجوز ان يكون القائلون بهذا التعريف لا يقولون انه مبعوث لنفسه فقط
فيه تامل وما نقل من الملل والنحل من ان زيد بن عمرو بن نفيل كان يستند ظهره
الى الكعبة ثم يقول ايها الناس هلموا الى فانه لم يبق على دين الخليل ابراهيم عليه السلام
احد غيري فلو صح فانما يضر المعرف لو ثبت ان هذا النقل مما اتفق عليه القوم كافة
يعني منصب المعرف المنع ٥
والنقل من شخص او شخصين في كتاب او كتابين بل اكثر لا يحسم مادة الاحتمال ولو
ثبت بالفرض فلا يدل المنقول على انه ادعى النبوة بالقياس اليهم لجواز ان يكون
نبيا مبعوثا لنفسه لا لغيره لكن يعلمهم دينهم كما ان علماء امة محمد صلى الله عليه وسلم
مثلا تعلم غيره دين محمد صلى الله عليه وسلم وكذا لا يدل على تقدير صحة النقل والاتفاق
فيهما على انه ليس مبعوثا لنفسه لان كونه على دين ابراهيم عليه السلام لا يدل على
انه ليس نبيا سيما اذا اول هذا القول مع قوم ليس مبعوثا اليهم وهم على دين ابراهيم
عليه السلام وادعى مرتبة التعليم بالنسبة اليهم تدبر ولا تسرع في الرد
والقبول **قوله** وهو منقول من النبي آه لا يخفى انه على الاولين ايضا منقول غايته
على الاول منقول اذا كان آه ٥
انه من العام الى الخاص اذ كان نبا بمعنى اخبر والاختلال الثالث الا اذا اعتبر
كونه خبرا في النقل لان كل مخبر خبير فلا يضر عدم كون نبا بمعنى اخبر لكفايته في النقل
من غير عكس ٥
فالتقابل باعتبار كونه منقولا من النبي بمعنى الطريق او من النبي بمعنى المخبر او الخبير
قوله اما للتاكيد آه اما بالتصرف في معنى السين او بالتصرف في معنى المضارع
بان يراد من المضارع المستقبل القريب فيكون السين تاكيدا له فعلى هذا كونه

بل لا يرد على من يقول انه مبعوث لنفسه فقط وان كان قائلا بهذا التعريف اذ يختار ان المعرف هو النبي المتفق عليه في بعثته لغيره فلا نقض بخروج من اختلف في بعثته لغيره ٥

وجه التامل انه كان قبل زمان نبينا صلى الله عليه وسلم وبعد عيسى عليه السلام وهو زمان فترة من الرسل ولم يسمع في ذلك الزمان نبي مبعوث الى الخلق ٥

هو اسم كتاب في بيان المذاهب ومعتقده محمد الشهرستاني ٥

يعني لا نم ضرره والاول ان يقول في الحاشية اما ان يكون آه فقوله مع انه آه في الواقع وليس عدم تسليم الضرر ٥

اي الذي هو بصدد التعريف ومنصبه المنع مع انه اما ان يكون المراد منه بعثته الى الخلق كما هو الظ بقوله هلموا الى او عدم بعثته الى نفسه ايضا كما هو الظ بقوله لم يبق على دين الخليل ابراهيم عليه السلام احد غيري وعلى اي حال لا ينتقض التعريف لصدقه عليه على الاول وفيه تامل ايضا وخروجه عن المحدود على الثاني ولو قيل هذا المنقول يدل على عدم ورود النقض لانه يكذب المنقول عن البعض او النقل عنه قلنا كذب المنقول وبطلانه في نفسه على تقدير التسليم لا ينفع في دفع النقض على من ذهب اليه اما لعدم سماعه او لعدم صحة الكذب عنده او لحمله على معنى لا يضر في مرامه كما في نصل في الاصل خلوفا على المعرف من لم يذهب اليه او اراد تعريف النبي المتفق عليه في نبوته فهو ما اشار اليه الش بقوله اللهم الا ان يتكلف وكذا لا يدل على بطلان النقل عن البعض لجواز عدم الوصول اليه او عدم الصحة عنده او حمله على غير ما حمل عليه الاخرون والنقل عن شخص او شخصين بل اشخاص لا يحسم مادة الخلاف واحتمال الاختلاف

في نفس الكتاب او هو قوله لجواز ان يكون مبعوثا الى نفسه لا الى غيره وقوله لان كونه على دين ابراهيم عليه السلام ٥

يعني انه ح عدم دلالة هذا القول على عدم مبعوثيته لنفسه اولى لانه لو كان مراده من قوله لم يبق احد غيري ادعاء انه وحده على دين ابراهيم عليه السلام لكذب في قوله لان من هو في دين [illegible] كثير فلا بد ان يكون مراده نبوته ٥

يعني اما بالتصرف في معنى السين فقط بان يراد من السين ما هو معنى المضارع المحتمل للاستقبال فيصير حاصل قوله ستعرف اي تعرف واما بالتصرف في معنى المضارع مع التصرف في معنى السين ايضا لان التصرف في السين لازم للتصرف في المضارع كما لا يخفى ٥

على غير معناه الحقيقي لان وضع السين لتقريب زمان الفعل المحتمل للقريب
والبعيد وتخصيصه بالمستقبل القريب فعلى تقدير ان يكون المراد من الفعل
الزمان القريب لا يخصص السين لان الفعل مخصص قبل دخوله ولا يتوهم ان التخصيص
اغراض من الوضع للموضوع وليس موضوعا له للسين حتى يلزم من انتفاء التخصيص
استعماله في غير الموضوع له لان السين حرف والحرف لا يستقل بالمفهومية وانما يفهم
معناه الحقيقي بما يستعمل معه في العرف فان لم مثلا للنفي في الزمان الماضي يفهم
معناه اذا قارن لفظ مضارع لا لفظ ماض او اسم وهكذا كل حرف لعدم استقلاله
بالمفهومية يكون ما يستعمل معه مرآة لملاحظة معناه لا لفهم معناه فعليك بتطبيق
قوله فان ما هو محقق الوقوع قريب على الاحتمالين **قوله** اشارة الى ان الاختلاف آه
هذا بالنظر الى اخراج السين[ع] للمضارع عن معنى الحالي وتخصيصه الى المعنى الاستقبالي
وفرق بين الاشارة والدلالة فلا يرد انه لا يدل الا على انه متاخر عن زمان
التكلم **قوله**[٧] لجواز كون الاصول آه اى في جميع الاوقات سواء كانت المذاهب
مجتمعة بان يكون لكل مذهب اهل في جميع الاوقات اولا غايته انا لا نعلم حاصل
ما نقل[٩] بعد هذا جواز وصول عدد اصول المذاهب بالمرتبة المذكورة في وقت
سواء كانت المذاهب مجتمعة ام لا حين اريد اصول المذاهب كما يدل على ارادتها
قوله او نقصوا فان نوقش في الاول بان المذاهب لا شك انها ما كانت في زمان
الرسول والصحابي بل حدثت في زمان التابعين والتبع ولا شك انها في اول المرتبة
لم يكن بهذا العدد فكيف القول بان المذاهب بهذا العدد في جميع الاوقات قلنا
المراد جميع الاوقات بعد حدوث المذاهب فيجوز ان يكون المذاهب في اول الحدوث

[ع] يعني ان السين وان كان في معناها الحقيقي لكن خروج المضارع من المعنى المحتمل للحال والاستقبال الى الاستقبال فقط يكون اشارة الى التراخي المذكور والحاصل ان العدول من المعنى المحتمل للحال لا الاستقبال وان كان الاستقبال قريبا يكون اشارة الى التراخي ه

[٧] لصدق الاستقبال على ما هو متاخر من زمان التكلم سيما اذا كان الاستقبال قريبا ه

[٩] والحاصل ان في ما نقل نسلم انه لم يصل الى الآن الى العدد المذكور لكنه يقول لجواز ان يصل بعد و في جواب الش لا نم انهم لم يصل الى الآن اليه غايته عدم العلم وعدم العلم بالوصول لا يستلزم العلم بعدم الوصول منه

بهذا

[٥] ان يراد من قوله كلها في النار اى كلها معذب اعم من ان يكون بالنار او بوجه آخر فانه لو كان المراد كونه معذبا بملاحظة حقيقة النار فالمفتقر الى الشفاعة ومن نوقش في حسابه ليسا بمعذبين بالنار كما يشير المحشي اليه بقوله وعلى تقدير آه ه

بهذا العدد **قوله** بينهما مخالفة معتد بها آه تقييد الاختلاف بالمعتد به هنا
لدفع ما يتوهم وروده من عدم كون جميع الاشاعرة من الفرقة الناجية لتحقق
الاختلاف في الجملة بين ابي حنيفة والشافعي رحمهما الله مثلا كما في مسئلة التكوين
والا فما لا حاجة اليه في دفع التوهم المذكور بل هو مضر لان التقييد يقلل
الافراد **قوله** وان زادوا او نقصوا فيه اشارة الى امكان اختيار كل من شقي
الترديد بالنظر الى ما اورده المتوهم[ع] فان ورد على الشق الثاني لم يذكره المتوهم
وهو ان الاختلاف في الفروع بين الاشاعرة يقتضي ان يكون الناجية فرقة واحدة
من الاشاعرة لا جميعها لا يضرنا فتامل[٩] **قوله** بعيد جدا بعده انما هو على تقدير ان
لا يكون المراد من الفرقة الناجية الفرقة التي يدخل الجنة بغير حساب ولا بشفاعة
لان من نوقش في الحساب فقد عذب فليس بناج[٥] ومن افتقر الى الشفاعة
فقد عرض للذل فليس بناج مطلقا وعلى تقدير كون من نوقش في
حسابه والمفتقر الى الشفاعة ناجيا ايضا لا يضرنا[ط] كما قال الامام حجة الاسلام
في كتابه المسمى بفيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة ونقل هناك هذا الحديث
بثلث روايات[٣] ليس واحدة منها ما نقله المص ههنا اولها ستفترق امتي
نيفا وسبعين فرقة الناجية منها واحدة وثانيها الهالكة منها واحدة
وثالثها كلها في الجنة الا الزنادقة وفي موضع آخر منها كلهم في الجنة الا الزنادقة
وقال فيه يمكن ان يكون الروايات كلها صحيحة فيكون الهالكة واحدة وهي التي
تخلد في النار ويكون الهالكة عبارة عمن وقع اليأس عن خلاصه لان الهالكة
لا يرجى لها بعد الهلاك خير فيكون الناجية واحدة وهي التي يدخل الجنة بغير حساب

[ع] لان المتوهم نفى بلوغ مطلق الاصول المختلفة سواء كان معتدا بها او لا الى العدد المذكور فالمناسب في دفعه ان يقال اولا جاز كون الاصول من غير مقيد بالاعتداد بهذا العدد ثم يقال في مقام الترقي بل جاز كون الاصول المختلفة المعتد بها بهذا العدد لا ان يقيد في اول الامر بالاعتداد لكن في قوله بل هو مضر تامل ه

[٩] وجه التامل هو ان مدعانا دفع ما اورده المتوهم لا دفع شيء آخر فلا شك ان ما قلنا اندفع توهمه وان اورد نقض آخر ويقال لا يرد نقض اصلا لجواز كون الاشاعرة في وقت بلغ المذاهب بالعدد المذكور غير مختلفين في الفروع وان اختلفوا فيها بعد ذلك الوقت فعلى هذا يصير الاشاعرة باجمعها فرقة واحدة وهي الناجية فلم يرد بحثه على الشق الثاني ه

[ط] اى لا يضرنا في حكمها معصية الفرقة الناجية مطلقا مغفورة ه

[ط] اى لا يكون بعيد لان المراد من قوله كلها في النار اى كلها معذب بالنار فمن نوقش في حسابه والمفتقر الى الشفاعة ليسا بمعذبين بالنار وان عذبا على وجه آخر ه * هذا مستشهد لصحة الارادة من الفرقة الناجية الفرقة التي تدخل الجنة بغير حساب ولا شفاعة لا لقوله وعلى تقدير آه ه

[٣] لفظ الحديث في الروايات الثلث في قوله ستفترق امتي نيفا وسبعين فرقة متفق ثم تفترق منه

ولا بشفاعة لان من نوقش في الحساب فقد عذب فليس بناج ومن افتقر
الى الشفاعة فقد عرض للذل فليس بناج مطلقا وهذان طرفان وهما عبارتان
عن شر الخلق وخيره وباقي الفرق كلهم بين الدرجتين فمنهم من يعذب بالحساب فقط
ومنهم من يقرب من النار ثم يصرف بالشفاعة ومنهم من يدخل النار ثم يخرج
على قدر خطاياهم في عقايدهم وبدعتهم وعلى حسب كثرة معاصيهم وذنوبهم وقلتها
واما الهالكة المخلدة في النار من هذه الفرق فهي فرقة واحدة وهي التي كذبت وجوزت
الكذب عليه صلى الله عليه وسلم بالمصلحة واما من سائر الامم فمن كذبه بعدما قرع سمعه
على التواتر خروجه وصفته ومعجزاته الخارقة للعادات وايضا انما يبعد اذا لم يكن
المراد من قوله صلى الله عليه وسلم كلها في النار كل واحد من كل فرقة بل في الجملة اي كل فرقة
سواء كان كل واحد من افرادها او بعضها فيكون الا واحدة سلبا كليا واما
اذا كان المراد كل واحد من كل فرقة يكون قوله عليه السلام الا واحدة رفعا للايجاب
الكلي فلا يلزم القول بان معصية الفرقة الناجية مغفورة مطلقا قوله استقلالا مكثهم آه
اي قلة مكثهم سواء كان دخولهم من حيث المعاصي فقط او من حيث الاعتقاد فقط
او من حيث العصيان والاعتقاد معا كما ان على ما ذكره الشارح اولا وسواء ان لا يدخل
النار بحسب العصيان ايضا اولا وبعد الدخول سواء كان مخلدا اولا فان قيل فعلى تقدير
الارادة من الدخول المكث الطويل ومن عدم الدخول عدم طول المكث مع احتمال
الدخول من حيث الاعتقاد كيف يحصل الترغيب في تصحيح العقايد قلنا قلة المكث يجب
ان يكون لامر مشترك بين جميع احاد الفرقة الناجية لا يوجد في سائر الفرق وما ذلك
الا الاعتقاديات فلو كان الاعتقاد مثلا اقرب الى الحق ولم يصل الى مرتبة الحق فمن حيث

انه

اما على الاول فلانه يلزم القول بجواز دخول بعض الفرقة الناجية على طول المكث فلا يحصل الترغيب في تصحيح عقايدهم
واما على الثاني فلانه يلزم القول بجواز دخول بعض من غير الفرقة الناجية على القلة فلا يحصل الترغيب ايضا حاصله انه
لا يصح ان يختار الاحتمال الثاني اذ يلزم القول بعدم دخول الفرقة الناجية على الطول مطلقا وهو بعيد لجواز طول
المكث في بعض منها وان اختير الاحتمال الاول وهو رفع الايجاب الكلي فح لا حاجة الى اختيار الطول والقلة فانه
يمكن ان يراد مجرد الدخول وادعى ذلك كليته في حق غير الفرقة الناجية ورفع هذا الكلي في حقهم ولا يرد استحالة

انه لم يصل الى مرتبة الحق يدخل النار ومن حيث انه اقرب الى الحق
من سائر الاعتقاديات يقل مكثه ولا يخفى عليك ان الاحتمالان كما مر في قوله
كلها في النار اي كل فرقة اي كل فرد من كل فرقة فيكون قوله الا واحدة رفعا للايجاب
الكلي ويحتمل ان يكون كل فرقة في الجملة اعم من ان يكون جميع افرادها او بعضها
فيكون ايجابا جزئيا فيكون قوله الا واحدة سلبا كليا فانظر في الجواب على هذين
الاحتمالين تجد الحق فانه على الاحتمال الاول يمكن ان يراد مجرد الدخول فلا يلزم
القول بغفران جميع احاد الفرقة الناجية كما مر وايضا لا يحصل الترغيب في تصحيح
العقايد على شيء من الاحتمالين قوله ولا يسترسلون مع عقولهم آه ليس
المراد من استرسالهم مع العقول دون الاشاعرة انهم لا يتقيدون بتاديل
النقل وتطبيقه على ما يدل عليه العقل بل يحكمون بما يدل عليه العقل بدون التفات
الى النقل وتاويله او ان الاشاعرة مع قيام الدليل العقلي لا يلتفتون اليه بل يتبعون
الظواهر وان خالف العقل كيف فانهم اولوا كثيرا من الظواهر بالدليل العقلي فان
الكل متفقون على ان العقل مقدم على النقل ولذا اولوا يد الله والاستواء على العرش
ووجه الرب الى غير ذلك بل الفرق ان المعتزلة يقولون بالحسن والقبح العقليين للاشياء
بخلاف الاشاعرة فانهم يقولون بان حسن الاشياء وقبحها شرعيان فيجوز الاشاعرة
حسن شيء وقبحه بمحض تعيين الشارع بدون ان يكون في نفسه حسن او قبح فيتبعون الشارع
بدون التفحص والتفتيش في اوامره ونواهيه بخلاف المعتزلة فانهم لما قالوا بان
للاشياء حسنا وقبحا في نفس الامر قد يوافق الظواهر وقد يخالفها والواجب الاتباع
على ما في نفس الامر فربما يتوقفون في الظواهر في اول الامر حتى يجدوا ما في نفس الامر

اي لعل ان يكون من دخل الجنة بغير حساب ولا شفاعة خواص الاشاعرة دون غيرهم ولا كل الاشاعرة ه

انه مخالف لها فيأولوا الظواهر او موافقة فيتبعوه فتامل ولا تتبع الهوى **قوله** بل الاليق آه قد عرفت المراد من الفرقة الناجية على ما نقل عن الامام ولعله خواص الاشاعرة لا كلها بل والذين هم ادركوا صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وتشرفوا باستماع كلماته وتادبوا باادابه الذين هم نجوم الاهتدا ان كانوا داخلين في الفرق وعدوا منها اقول بل الحق انه يجب ان يكون مسلكهم متوسطا بين المسالك وان يلوا متناس طرفي الافراط والتفريط فان خير الامور اوسطها اعدلوا هو اقرب للتقوى والعدل هو التوسط بين طرفي الافراط والتفريط باعتبار القوى الشهوية والغضبية والعاقلة فيكون عبارة عن العفة والشجاعة والحكمة ويقابله الجور كما قيل وهم الاشاعرة فانهم شكر الله مساعيهم سلكوا في الاكثر طريق التوسط فقالوا في مسئلة افعال العباد مثلا بالكسب لا بالجبر المطلق كما يقول به الجبرية ولا بالاختيار المطلق كما يقول به المعتزلة والشيعة وكذا في مسئلة الرؤية فانهم لا يقولون بان الله جسم كما يقول به المجسمة مع انه مرئي ولا يقولون بامتناع رؤيته مع كونه غير جسم مجردا عن الجهة والمكان كما يقول به المعتزلة وكذا في مسئلة افادة النظر العلم لا يقولون بعدم افادة النظر الصحيح مطلقا كما يقول به السمنية او في معرفة الله كما يقول به المهندسون والاسمعيلية ولا بافادته بطريق الوجوب مثل المعتزلة بل بافادته العلم مطلقا لكن بطريق جري العادة وكذا في مسئلة وجوب النظر في معرفة الله لا يقولون ان النظر في معرفة الله عبث لا يجوز عقلا ولانه لا يفيد المعرفة مثل المهندسين وغيرهم ولا انه واجب عقلا كما يقول به المعتزلة بل يقولون بتوقف العقل في هذا الحكم ويقولون الحكم بوجوبه بحسب الشرع وكذا لا يقولون بعينية

يعني جري عادة الله على ان يخلق العلم عقيب النظر الصحيح لكن يمكن في نفسه ان لا يخلقه والمعتزلة يقولون بوجوب حصول العلم عقيب النظر الصحيح ه

الصفات

الصفات كما يقول به تبع الحكماء وينسب الى المعتزلة ايضا وان كان ظاهر قول المعتزلة على ما سيجيء في الشرح ليس على العينية بل على انه من الاعتبارات العقلية ولا بغيريتها كما يقول بها اخرون وكذا في الاعتقاد بالصحابي رضوان الله عليهم اجمعين لم يسلكوا طريق الخوارج والناصبي ولا طريق الروافض بل سلكوا طريق حسن الظن في حقهم جميعا وقس على ما ذكرنا سائر اقاويلهم وسيجيء تفصيلها انشاء الله تعالى والحاصل انه يجب ان يكون المناط والمدار في النجاة على توسط المسلك بين المسالك لما ذكرنا لا الاختلاف في المسائل الكثيرة ولا ارتكاب البعيد بحيث يكون منشأ التشنيع ظاهرا كما يفهم الاول من اوائل كلام الشارح في الجواب والثاني من قوله وغير ذلك من المسائل التي شنع عليهم مخالفوهم كما شحنوا به كتبهم في الاواخر بعد ايراده المسائل التي فيها بعد على ما ذهب اليه الاشاعرة لا على ما ذهب اليه غيرهم وتركه المسائل الخلافية التي ليس فيها بعد مثله على ما ذهب اليه الاشاعرة بل فيها بعد على ما اختاره غيرهم مثل ما يقول الاشاعرة ان الله لا يجب عليه شيء كما يقول المعتزلة به بوجوب الاصلح واللطف وغير ذلك مع انه من الخلافيات المقررة ومثل ما يقولون ان الحسن والقبح شرعيان لا عقليان كما يقول به المعتزلة والشيعة مع انه من اعاظم الخلافيات والمعارك ويبتني عليه كثير من الاختلافات الاخر لان البعد فيه على المعتزلة والشيعة للزوم عزل الشارع عن امر السلطنة التامة والقدرة العامة بان يتصرف كيف يشاء بل يكون منصب الشارع ووظيفته وح هو التعليم والتفهيم فقط مثلا ان يعلمنا ان الصلوة واجبة في نفس الامر والخمر حرام فيها فيكون الواجب معزولا عن قدرته اباحة الخمر وايجابها والنهي عن الصلوة وتحريمها

اي الذي يبعد عن العقل ظاهرا لا في نفس الامر ه

الاية والحديث ه

في ظاهر العقل ه

كما الزمه

اعلم ان الحسن والقبح بمعنى ترتب الثواب على الفعل والعقاب على الترك في الاخرة شرعي غير عقلي لان المكلف لا يخلو من ان يكون قادرا على ترك الفعل او لا الثاني هو الفعل الاضطراري والاول لا يخلو من ان يكون فعله متوقفا في صدوره على مرجح او لا الثاني هو الفعل الاتفاقي والاول لا يجوز ان يكون المرجح من المكلف لان ترجيح فاعلية المكلف نفسه على تركه ان لم يكن بسبب مرجح فهو ايضا اتفاقي وان كان بسبب مرجح من المكلف فيعود الكلام اليه في ذلك المرجح ترجيح فاعلية المكلف نفسه ان لم يكن بسبب مرجح فاتفاقي والا يحتاج الى مرجح اخر ثم او ينتهي الى ان يكون المرجح من الله تعالى ويكون الفعل اضطراريا او لا يمكن ترك الفعل عند وجود المرجح الذي من الله تعالى فظهر ان فعل المكلف اما اتفاقي او اضطراري واذا كان كذلك لا يكون حسنا ولا قبيحا عقلا بالاتفاق ه

فيمكن ان يكون وجه تسميتهم معتزلة هذا وسنح لها زيادة تفصيل وتمثيل في موضعه
ان شاء الله تعالى ومثل ما يقولون من حدوث الكلام اللفظي وقدم الكلام النفسي
لانه لا بعد في شيء منهما بخلاف المعتزلة والشيعة فانهم يقولون باختصار الكلام
في اللفظي وحدوثه مع توصيف الواجب ذاته تعالى به في مواضع وتواتر النقل عن جميع
الانبياء فيه قايلين بان كونه متكلما بمعنى ايجاد الكلام ملتزمين خلاف العرف
واللغة والمجاز في هذا الكلام في جميع الملل والاديان فيا لها من بعد وما اختاره
الاشاعرة في هذه كلها ايض متوسط بعضها بعد ملاحظة مذهب من ينكر
حسن الاشياء وقبحها مطلقا فلا تغفل عن ظ قول ابن المطهر مخالفة بلية
وغير ظاهرة وجوابه على اى معنى اراد تامل حق التامل فانه ان اراد المخالفة الكثيرة
او الظاهرة المستبعدة فالجواب بعد التسليم وقطع النظر عما ذكرنا ما اشار الشارح
اولا واخرا وان اراد ما يؤول الى التوسط فالجواب ما ذكرنا من ان التوسط فيما ذهب
اليه الاشاعرة ثم يرجع الى بيان بعض ما ذكر بعض البيان فانهم يقولون بجواز رؤية
كل موجود بكل عضو من الاعضاء لانه يجوز ان يتلطف الغذاء في الابدان بسبب
الرياضات او عناية من الله بحيث يكون كل روح حيواني في كل جزء من البدن مثل
الروح المصبوب في العصبتين المجوفتين ومجمع النورين فيصح ان يرى به ويقوى
بحيث يتعلق باى شيء كان فان الان مثلا قد يرى احد منا مما يتعارف رؤيته
ما لا يراه اخر لضعف بصره مع عدم تفاوت في حال المبصر في الظلمة والنور والقرب
والبعد وغير ذلك من شرايط الرؤية بل قد يرى بعض الحيوانات شيئا في الليلة المظلمة
ولا نتمكن على رؤيته اصلا فيجوز ان يقوى باصرتنا بحيث يرى كل شيء حتى المسموعات

والملموسات والمذوقات والمشمومات وان لم يكن في المتعارف شيء منها
مما يتعلق به البصر بل يكون الروح البصري مثل الروح السمعي والذوقي
والشمي واللمسي ايض كما ان نسبة الحس المشترك على جميع المدركات سواء بل يجوز
ان يفعل كل من القوى الخمس الحسية فعل الاخر فيرى بالسامعة مثلا ويلمس ويشم
ويذاق بها ايض وعلى هذا القياس ثم لا تغفل عن لفظ الاصحاب فانه جمع الجمع البتة
على احتمال بل على الاحتمالين اذا عطف قوله وجمع صحب على قوله جمع صاحب
والتبعية على الاصحاب انما هي في مذهب الاشاعرة بخلاف الشيعة فانهم في رواية
منهم يقولون ثلثة من الاصحاب مقبولة فقط قوله في كل عصر اى اى عصر كان فان
الاجماع ينعقد باتفاق اهل الحل والعقد في زمان واما اتفاقهم في كل عصر
بعد عصر فليس بلازم بل على هذا لا يمكن ان يتحقق اجماع اصلا قوله فان المذكورات
ليست آه اى جميعها والا فبعضها مثل حدوث العالم وغيره مما اجمع عليه قوله وبينا انه
لا يتم استدلالهم اذ غاية ما لزم من عدم تقدم الشيء على وجوده تقدما ذاتيا
الذي هو مرتبة العلية ارتفاع النقيضين في المرتبة لا في الزمان وحاصله على ما
حققه الشارح التحرير في حواشيه على شرح الجديد للتجريد سلب تلك المرتبة عن النقيضين
كالعلية مثلا فان وجود الشيء ليس علة لوجوده وكذا عدمه ليس علة له فالعلية
مسلوبة عنهما وهما مرتفعان عن مرتبة العلية وكالمعروضية للسواد وسلبه
فان السواد ليس معروضا لنفسه وكذا سلب السواد ليس معروضا للسواد
فالسواد ونقيضه مرتفعان عن مرتبة المعروضية بمعنى سلب المرتبة عنهما
وهذا التحقيق من خواص الشارح المحقق روح الله روحه ونقل عن الشيخ

انه قال للمعلول فی نفسه ان یکون لیس وله عن علته ان یکون ایس ای بوجود
والذی یکون للشیء فی نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذی یکون
له من غیره فیکون کل معلول ایسا بعد لیس بعدیة بالذات ورد علیه الش فی
حواشیه لشرح التجرید ان المعلول لیس له فی نفسه ان یکون معدوما کما انه لیس له
فی نفسه ان یکون موجودا ضرورة احتیاجه فی کلا طرفی الوجود والعدم الی العلة
موافقا للامام ووجه الاستاد کلام الشیخ حاصله ان لیس المراد من کون العدم
للمعلول فی نفسه انه اقتضی العدم حتی یمتنع او انه اولی له لانتفاء الاولویة
الذاتیة بل انه لا یحتاج فی عدمه الی تاثیر وایجاد وخلق وجعل کما فی وجوده لان
علیة العدم للعدم لیس بالتاثیر والایجاد بل هی عبارة عن عدم تاثیر الوجود فی
الوجود فالعدم اولی للممکن لاجل هذا واحق ولا معنی للتقدم الذاتی الا
الاحقیة علی ما یستفاد من کلام الشیخ فی الهیات اشاراته فی بیان التقدم
الذاتی او کان المناسب ان یقول هذا معنی اخر سوی ما قصدوا فی اقسام التقدم
الخمس لانه من اقسام التقدم الذاتی والا یلزم ترکب کل علة تامة کما ذکره الش
واجتماع الوجود والعدم کما سنذکره بلا واسطة قوله فلا یتحقق العلة التامة آه
اقول وایض یلزم اجتماع النقیضین لان العلة فی ان حدوث المعلول لو کان
حادثا متحققة البتة وکذا اجزاؤها فیلزم اجتماع العدم والوجود فی ذلک الآن
سواء کان علة الحدوث وعلة البقاء واحدا اولا فان قیل یجوز ان یکون العدم
معدا فلا یلزم الاجتماع قلنا فیلزم حدوث جمیع الممکنات ولا یمکن دفعه
بانه لو کان العدم معدا لزم تقدم الشیء علی نفسه هو الوجود لان المعد هو

حاصل الرد انه لو اراد بلیسیة المعلول فی نفسه انه فی نفسه مقتضی العدم فیلزم امتناع المعلول ولو اراد انه اولی باللیسیة فی نفسه فیلزم ترجح الممکن الی احد طرفیه وهو العدم هف ه

فی کل من الوجود والعدم نسخه

ای مولانا میرزاجان رحمه الله ه

یعنی حاصل الرد موافقا للامام

یعنی الوجود کثرة الشرائط والعدم قلیلة الشرائط فالعدم لکونه قلیلة الشرائط والمؤنة اولی ه

الذی یستفاد من کلام الشیخ وهو قوله اقدم عند الذهن بالذات ه

انما قال لو کان حادثا لانه یحتمل ان یقول الخصم علی طریق المنع لا نم کونه حادثا وان لم یکن مذهبه قدمه ه

فانه لو کان علة البقاء ما هو علة الحدوث یلزم اجتماع الوجود والعدم فی البقاء والحدوث وان کان علة البقاء غیر ما هو علة الحدوث لزم اجتماعهما فی ان الحدوث فقط فعلی ای تقدیر یلزم لزوم اجتماع النقیضین ان الحدوث البتة ه

لان المعد هو ما وجد فی زمان ثم عدم فی زمان توجد المعلول ه

الوقوف

لانه لو کان الفاعل وحده علة تامة فعلی تقدیر تعدد الفاعل یلزم تعدد العلة التامة ولو کان الفاعل مع الشرط علة تامة فعلی هذا ایض یلزم تعددها لان الفاعل الاول مع شرطه علة تامة فالفاعل الثانی علی العدم مع شرطه علة تامة ه

الموقوف علیه وجودا او عدما وعدم العدم هو الوجود فیلزم تقدم الوجود علی نفسه
لان عدم العدم لیس نفس الوجود بل لازمه وملزومه کما قیل ولا یلزم من تقدم
احد المتلازمین بالذات تقدم الاخر کذلک بل یلزم ان یکون فاعلا مؤثرا
لانه لیس فی مرتبة تاثیر الفاعل وجود المعلول فیجب ان یکون عدمه فی مرتبة التاثیر
فیکون مؤثرا فیتحقق فاعلان لکل معلول بل علتان تامتان وایض وجوده لیس فی
مرتبة العلة التامة فیتحقق عدمه فی تلک المرتبة فیجب ان یکون لکل معلول علتان تامتان
بل علل تامة وکذا لیس وجوده فی مرتبة الشرط فیجب ان یکون عدمه شرطا بعدد الشروط
فیتعدد العلة التامة ایض وکذا یجب ان یتحقق العدم فی مرتبة المادة فی المعلول
المرکب فیکون مادة وکذا یکون صورة فیتعدد ذات المعلول المرکب کتعدد علته
التامة وکذا یکون معدا وکذا یکون غایة فیترتب عدم المعلول علی وجوده ایض
وکذا یکون قریبة وبعیدة وتامة وناقصة وفاعلا وشرطا ومعدا وغایة ومادة
وصورة وارتفاع مانع مع ان هذه العلل قسیمة بعضها علی بعض بل یلزم
ان یکون عدم کل شیء لیس وجوده علة بالنسبة الی الحادث المفروض فی مرتبة کل
واحد من العلل المفروضة وکذا یلزم ان یکون وجود کل شیء لیس عدمه علة
بالنسبة الی المعلول المفروض فی مرتبة کل واحد من العلل المفروضة بل یلزم ان یکون
کل من وجود وعدم کل شیء لیس وجوده ولا عدمه علة فی مرتبة کل من العلل المفروضة
لشیء وان کان ما لیس بعلة وجودا وعدما معلولا لذلک الشیء فیلزم اجتماع النقیضین
باعتبار اجتماع الوجود والعدم فی مرتبة العلة وباعتبار اجتماع التقدم والتاخر
الذی هو اخص من عدم التقدم فی المعلول بل فی العلة ایض فتامل

ای فیما نحن فی مرتبة المعلول ه

ومع انا نجیب علی تقدیر اللزوم ایض یلزم تقدم العدم علی الوجود بالذات ه

یعنی بینهما تلازم فیکون عدم العدم لازم الوجود وکذا یکون ملزومه ایض ه

یمکن ان یقول الحکماء انا لا نم انه اذا لم یکن وجود المعلول فی مرتبة تاثیر الفاعل کان یجب ان یکون عدمه فی مرتبته لجواز ان لا یکون عدمه ایض فی تلک المرتبة غایته انه یلزم ارتفاع النقیضین فی المرتبة وهو غیر محال وعلی هذا القیاس دفع جمیع الاستحالات التی اورد علی الحکماء بعد فرض الاستناد انه یلزم علی مذهب الحکماء هذه النقوض وان کان مدفوعا ه

مثلا نفرض للمعلول شروط خمسة فنقول وجود المعلول لیس فی مرتبة ذلک الشرط الخاص فیجب ان یکون عدمه فی تلک المرتبة فیصیر العدم مع اربعة شرایط التی لم نفرض عدم المعلول فی مرتبتها ومع الفاعل علة تامة اخری فیلزم وجود العلتان ثم نفرض ان وجود المعلول لیس فی مرتبة هذا الشرط غیر الشرط الاول فیلزم وجود العلل الثلاثة ثم نفرض فی مرتبة الشرط الاخر حتی انا نفرض فی مرتبة کل واحد من الشروط الخمسة ویلزم علی ای فرض علة تامة اخری حتی یلزم ست علل تامة ه

یعنی یلزم ان یکون المعلول حال وجوده معدوما ه

یعنی لزم ح تعدد العلة التامة واجتماع القسیمات ه

مثلا نقول ان وجود ج لیس علة لوجود ب وکان عدم ج علة لوجود ب وان عدم ج لیس لوجود ب لکان وجود ج علة لوجود ب فیلزم ح ان تکون ج وجودا وعدما علة لوجود ب فاجتمع النقیضان فیما فرضناه فی مرتبة العلة ولو کان فی نفس الامر ج معلولا لب فح یلزم اجتماع التقدم والتاخر فی جانب المعلول اعنی به ب فانه ب باعتبار کونه فی نفس الامر علة کان معدوما وباعتبار صیرورته بالفرض معلولا صار مؤخرا فاجتمع التقدم والتاخر فی جانب المعلول بل فی جانب العلة اعنی ج ایض فان ج باعتبار کونه معلولا فی نفس الامر کان مؤخرا وباعتبار صیرورته علة صار مقدما فاجتمع التقدم والتاخر فی العلة اذ یراد بالمعلول ج وبالعلة ب بملاحظة نفس الامر فالاستحالة جاریة فیهما ایض ه

حتى يتضح الحق **قوله** بعدية زمانية اعلم ان البعدية الزمانى عند المتكلمين يستلزم
الزمان فان الشئ الزمانى بالنسبة الى شئ اخر زمانى يقال له انه متقدم او متاخر
بالزمان واما اجزاء الزمان فتقدم بعضها على بعض بالذات عندهم وكذا تقدم
عدم الزمان على وجوده تقدم بالذات وهو قسم سادس احدثه المتكلمون والتقدم
الزمانى منحصر عندهم فيما بين الزمانيات فكيف يقولون ان تقدم عدم الزمان على
وجوده تقدم زمانى مع انه يستلزم وجود الزمان حين عدمه ولعلهم ارادوا
بالبعدية الزمانية ههنا بعدية لا يجامع منها القبل البعد ولما كان هذا المعنى
عند الحكماء منحصرا فى الزمان واجزائه وعرضا اوليا لاجزاء الزمان وعروضه لغير
الزمان واجزائه ثانيا وبالعرض كان التقدم الزمانى هو هذا وكان اقسام
التقدم منحصرا فى الخمس كما بينوا فى موضعه وان لم ينحصر عند المتكلمين كما رسموه بعدية
زمانية على اصطلاح الحكماء **قوله** كما هو المتبادر ان قيل قوله بعد ان لم يكن
يدل على البعدية الزمانية صريحا لان قوله لم يكن فعل يدل على الزمان الماضى كما
قيل مثله فى اختيار ان يفعل وان ينفعل فى بيان اقسام المقولات يدل الفعل
والانفعال بالنسبة الى المعنى التجددى قلنا بعد ابطال ان المصدرية معنى
الفعل لا يجب ان يراد زمان الفعل غاية انما يكون لادائه بصيغة الفعل اولى
مع ان اداءه بصيغة الفعل لو دل فانما يدل على ان شيئا مما اعتبر فى الفعل
معتبر ههنا وهو اعم من الزمان والتجدد كما اعتبر فى ان يفعل وان ينفعل
التجدد فلا يبقى الا المتبادر **قوله** بموادها وصورها الجسمية آه انواع الاجسام
عند المشائين مركبة من ثلثة جواهر الهيولى الاولى المحل للصورة الجسمية

والصورة

والصورة الجسمية والصورة النوعية المسماة بالكمال والقوة والطبيعة
ايض باعتبارات الحالة ايض فى الهيولى وعند الاشراقيين مركبة من جزئين
احدها الصورة الجسمية التى هى الجسم المطلق عندهم والاخر عرض من لوازم
الماهيات قايم بها ويجوزون تركب الجوهر من العرض والجوهر واما الشكل فهو
الهيئة الحاصلة من جهة احاطة حد او حدود للمقدار للمحيط او المحاط احاطة
تامة **قوله** ونحوه اى امر عام مثل الجنس عرضى ان لم يكن ذاتيا لتلك العدمات
لان اشتراك تلك العدمات فى مفهوم ذاتى او عرضى متعين ولم يتوجه الى احتمال
قدم نوعه اما لان المراد من الجنس او النحو اعم او لان قدم النوع يخالف المذهب
الحق كقدم الاشخاص ولعل الوجه هو الاول **قوله** فهو دعوى من غير برهان لعله
اشارة الى ما فى انية الزمان وكونه كما وكما بالذات وكونه مقدارا للحركة والا فالتقدم
العدمات بعضها على بعض لا بد من زمان لان العدمات لها تقدم سوى التقدم
بالطبع على معلولاتها وليس كذلك الا تقدما زمانيا وان ادعوا بداهة بعضها
فلترجع الى بحث الزمان فى الكتب المبسوطة **قوله** لجواز ان يكون وجود الممكن فى الازل
محالا لان منع كون امكان وجوده الازلى فى الازل لا مجال لمنع امكان وجوده
فيما لا يزال فى الازل محالا لان منع كون امكان وجوده الازلى فى الازل لا
مجال لمنع امكان وجوده فيما لا يزال فى الازل على ما بينوا ان امكان الحادث
فى الازل والا لزم الانقلاب من الوجوب والامتناع الذاتيين الى الامكان
الذاتى فح للمستدل ان يقول كلامنا فى علة الوجود الذى للحادث فاذا تحقق جميع
ما لا بد منه لهذا الوجود فى الازل لا شك ان امكانه ايض متحقق فى الازل لما بين يجب

ان يتحقق الحادث في الازل فيلزم قدم الحادث قوله لان الامكان مما لابد
منه آه اقول لا يرد ان الامكان ماخوذ في جانب المعلول كما قال الشارح في حواشيه
على شرح التجريد في بيان بساطة العلة التامة حاصله ان العلة ما يحتاج
اليه المعلول بعد الامكان لان هذا مجرد اصطلاح في العلة وليس نظر المستدل
في الاصطلاح بل غرضه ان ما لابد منه في وجود الحادث سواء كان بعد امكانه
او قبله او نفسه وكذا لا يرد ان الامكان اعتبار عقلي متاخر عن وجود الممكن بمراتب
لان السيد المحقق قدس سره قد حقق في حواشيه على شرح حكمة العين في المقالة
الرابعة في مبحث اثبات العقل حيث قالوا مجامعة الامكان لا يستلزم امكان الجامعة
كالحادث فان امكان وجوده مجامع للازل ووجوده لا يمكن ان يجامع الازل
واورد عليه بان الامكان نسبة فيمتنع حصولها بدون المنتسبين وقال لا يخفى
عليك ان ما ذكره يقتضي تاخر امكان الشيء عن وجوده فهو قبله لا يكون ممكنا بل اما
واجبا او ممتنعا فيلزم الانقلاب والغلط انما هو فيما توهم من ان الامكان نسبة
بين الماهية ووجودها وليس كذلك بل هو نسبة بينها وبين الوجود الخارجي فاللازم
تاخره عنها وعن مفهوم الوجود لا عنها وعن الوجود الثابت انتهى كلامه فيما بينه
ونقله الشارح في شرح التهذيب تاخر الامكان عن الوجود الثابت وايضا يجوز ان يكون
الزاما على ما جوزه الخصم قوله باختيار الشق الثاني من الترديد اي الاول اقول هذا اختيار
شق ابطله المستدل بلا احتمال فيه فكان الواجب ان يختار شيئا من شقي الترديد الثاني فيمنع
اما لزوم ما الزمه او بطلانه ولا مجال لشيء منهما اما على تقدير ان لا يتحقق جميع ما لابد منه في الازل
ولم يحدث حين حدوث الحادث شيء من علته فلزوم حدوث الحادث بدون تمام علته ظ وكذا بطلانه

اذ الامكان عبارة عن كيفية نسبة الوجود الى الماهية فالامكان متاخر
عن النسبة الى ما هي متاخرة عن الوجود ه

وكذا بينه قدس سره في بحث الماهية في حواشي حكمة العين ايضا حيث قال المص
وذهب بعضهم الى ان البسيط غير مجعول آه وايضا بينه في بحث القدم
والحدوث حيث قال المص والحدوث لا يكون علة للمادة فارجع
الى مواضع النقل تجده

يعني يجوز ان يكون قوله لان الامكان مما لابد منه الزاما على الخصم ولم يكن كون الامكان
مما لابد منه في وجود المعلول ومقدما على المعلول مرضي المستدل لكن لزم
من كلام الخصم بتقدم الامكان اذ لا مجال له ان يقول ليس الامكان مما لابد منه
فانه لو قال كذلك فيقول المستدل فح يلزم ان لا يكون محالية المعلول في
الازل مانعا عن وجوده فيه فلا بد ان يقول ان مانع وجوده فيه هو عدم الامكان
فكان الامكان على مذهب الخصم مما لابد منه ومقدما على وجود المعلول
فقال المستدل لهذا القول للالزام على الخصم لا لان يكون هذا مذهبه فح لم يرد على
المستدل ان الامكان مؤخر اذ جواز حدوث المعلول بلا تمام علته يقتضي
الى جوازه بدون العلة اذ لا تاثير للعلة الناقصة وحدها بل تاثيرها في ضمن
العلة التامة فلزم سد باب اثبات الصانع ه

لانه

لانه يلزم سد باب اثبات الصانع جل ذكره وايضا يلزم الترجيح بلا مرجح والكل
موضون محترزون عنه وهكذا الكلام على الاحتمال الثاني من لزوم التسلسل وبطلانه
وان لم ينسد باب اثبات الصانع على تقدير عدم بطلان التسلسل لان له مسلكا اخر
لا يتوقف على ابطال التسلسل الا ان الكل متفقون على بطلانه بادلة لا يصلح للقدح
والقدح لجواز التسلسل في المعدات بجعله راجعا الى ما ذكره الشارح اولا ولا يكون وجها
اخر على انه لا اشارة اليه في كلامه اصلا قوله لوجوده في الازل آه اي وجوده الازلي
فيكون في الازل قيد الوجود كما يظهر من قوله بل لوجوده فيما لا يزال لا التعلق فان اراد
من جملة ما لابد منه بالنسبة الى الوجود الازلي فهو حق لكن ليس كلام المستدل في هذا
الوجود بل في وجود الذي للحادث حتى يلزم عدم كون الحادث حادثا او تحققه بلا تمام
علته او التسلسل لان مدعى الحكيم ان ممكنا ما قديم والا لكان جميع الممكنات حادثا فجميع
ما لابد منه في وجود الممكن لا يخ آه وان اراد انه من جملة ما لابد منه بالنسبة الى الوجود
الذي للحادث اعني الوجود اللايزالي فهو ساقط لانه يلزم ان لا يتحقق الحادث او تحقق
بلا تمام علته لان هذا التعلق لم يتحقق قبل ولا يتحقق بعد ولو قيل تحققه حين
حدوث الحادث لزم ان يوجد المراد على خلاف الارادة لانها تعلقت بوجوده
الازلي مع انا ننقل الكلام الى التعلق بانه حادث فما ذا علته ومع قطع
النظر عن عدم دلالة في العبارة لو جعل في الازل ظرفا للتعلق يتوجه عليه
ان التعلق الازلي ان قيل انه من جملة علة وجوده الازلي فنقول ليس كلامنا
فيه وان قيل انه من جملة علة الوجود الذي للحادث ولكن لم يتحقق في الازل بل
تحقق فيما لا يزال قلنا تحقق التعلق الازلي فيما لا يزال بط وهل هو الا تناقض

يعني ليس علة بطلان التسلسل انسداد باب اثبات الصانع كما انه علة
لبطلان حدوث الحادث بلا تمام علته بل علة بطلان التسلسل
هو اتفاق الكل على بطلانه ه

يعني انه الظاهر من قوله بل بوجوده فيما لا يزال ان فيما لا يزال
متعلق بالوجود لظهوره ههنا يكون قرينة على ان يكون في الازل
ظرفا للوجود او بمعنى ان كون فيما لا يزال متعلقا بالوجود البتة
بتيقن فيصير تيقنه منشا لظهور كونه في الازل متعلقا بالوجود
والانسب هو المعنى الاول اذ الجزم بكونه فيما لا يزال متعلقا بالوجود
دون التعلق محل تامل ه

فانه اذا فرض ان تعلق الارادة بوجوده الازلي حين حدوث الحادث
لزم تخلف المراد وهو الوجود الازلي عن الارادة اذ الارادة حال
الحدوث والمراد ان يكون موجودا ازليا والازل قد مضى
القول بتحققه في ان الوجود ه

فلم يتحقق فيما لا يزال يلزم ان لا يتحقق حادث اصلا لان التعلق الازلى الذى
من جملة علته لم يتحقق لا فى الازل فرضا ولا فيما لا يزال قوله خلاف المفروض آه
اقول يرد عليه ان المفروض انه لم يتحقق جميع ما لا بد منه فى الازل والقول بتحقق
التعلق الازلى لوجود الحادث فيما لا يزال لا يستلزم القول بانه لم يبق شئ مما لا بد منه
فى وجود الحادث فالقول بالاحتياج الى امر اخر سوى هذا التعلق هو عين المفروض
نعم لو قال على تقدير كونه متمما العلة وجوده انه خلاف المفروض او اسقط قوله وهو خلاف
المفروض واكتفى بباقى المقدمات اشارة الى انه منع لمقدمة استدل عليها فى اصل
الدليل فان الاعادة تدل على ان السامع لم يتعمق نظره فى المذكور لكان وجها فالوجه
فى اسقاط المنع ما ذكرنا من انه اختار شق ابطله المستدل بلا احتماليه قوله وان اريد
انه متمم لعلة وجوده فيما لا يزال آه لا يذهب عليك انه انجر اخر الجواب ح الى اختيار
الشق الاول من الترديد لان الترديد كان فى الوجود الذى كان للحادث وهو الوجود
فيما لا يزال ومنع استحالة تخلف المعلول عن ذات العلة التامة مستندا بان المحال انما
هو تخلف المعلول عن نحو ارادة الفاعل المختار المستقل بالتاثير لا عن ذاته والذى
ذكروا فى امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة من لزوم الترجيح بلا مرجح عند فرض
وجوده معه فى وقت وعدمه فى وقت اخر لا يلزم ههنا تامل قوله وقد يقال ان الازل
فوق الزمان آه اعلم انه قد يراد من كون الشئ فوق الزمان وسابقا عليه ومتعاليا
عنه ان لا يدخل تحت تصريف الزمان وتغيره كما يقول الفلاسفة ان الواجب فوق
الزمان ومتعال عنه مع انهم يقولون بقدم الزمان وظاهر ان المراد ههنا ليس هذا
المعنى لان الخصم ايضا قايل به والكلام فى القبلية والبعدية الزمانيين وقد يراد

السبق

السبق الذى لا يجامع السابق اللاحق والمراد ههنا هذا المعنى فان قرر هذا
الكلام معارضة فى مقابلة المستدل ويؤيدها عدم جعله وجها اخر من وجوه
اجوبة الدليل المذكور حيث لم يعنون بالوجه الثالث كما عنون البواقى بالثانى والثالث
مثلا فان المعارضة لا خصوصية لها فى كونها جوابا للدليل دون دليل والشم
فى مقام نقل الجواب عن خصوص الدليل المذكور حيث قال واجيب عن هذا الدليل ولم
يقل واجيب مطلقا يكون مقدماتها دعاوى بلا دليل على ما يظهر ويكون صاحب
فان قيل مستدلا باعادة خلاصة الدليل المذكور اشارة الى ان ما اورده دعاوى
بلا دليل فى مقابلة المستدل لكن الحق انه نقض باختيار الشق الاول من الترديد
وقوله وانما يوجد ما يوجد على حسب ما تعلقت به الارادة آه اشارة الى وجه تخصيص
حدوث الحوادث باوقاتها وقوله والزمان من جملة الممكنات آه اشارة الى وجه
حدوث الزمان قال المحقق صاحب التجريد واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله
فالاول اشارة الى قوله واختص الحدوث بوقته والثانى الى قوله اذ لا وقت قبله
وقال شم التجريد هذا جواب عن الاستدلال بان الاجسام لو كانت حادثة لتوقف
حدوثها على امر مختص بوقت حدوثها اذ لو لم يتوقف عليه لزم الترجيح بلا مرجح
لان اختصاص حدوثها بذلك الوقت مع تساوى نسبتها الى جميع الاوقات
تخصيص بلا مخصص والكلام فى ذلك الامر الحادث واختصاصه بوقت معين كما فى
الحادث الاول فيلزم التسلسل والجواب ان حدوثها لم يتوقف على امر حادث
مختص بوقت حدوثها بل جميع ما لا بد منه فى حدوثها حاصل فى الازل واختص
الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله اذ الزمان هناك موهوم ولا وجود له الا مع اول

وجود العالم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بحسب التوهم هذا خلاصة الشرح
فيكون هذا الجواب مثل ان يقال ان جميع ما لا بد منه متحقق في الازل لكن الارادة
تعلقت بالمعلول بان يتحقق بعد الف سنة مثلا بالمعلول يقع بحو ارادة الفاعل
المختار سواء كان مقارنا لوجوده او متاخرا عنه فيكون حاصل قوله فان قيل آه
ح وماله ان الوقت اما ان يكون مما لا بد منه في وجود الحادث اولا فان كان الاول
لزم خلاف المفروض وينقل الكلام اليه ايض فلا يمكن ان يقال ان الارادة
تعلقت بوجوده على هذا النحو لانه يرجع ح الى ما سبق قبيله من قوله والحاصل آه
فلا يكون جوابا اخر فان قيل كان السابق جوابا باختيار الشق الثاني من الترديد
وهذا جواب باختيار الشق الاول من الترديد فاين هذا من ذاك قلنا قد بينا انه
انجر الجواب الى اختيار الشق الاول لان عدم تحقق جميع ما لا بد منه انما هو للوجود
الازلي وليس الكلام فيه واما الوجود اللايزالي الذي كان الكلام فيه فجميع ما يحتاج اليه متحقق
في الازل كما ينادي عليه كلام الشارح سابقا في الجواب عن قوله فان قيل لا بد من آه وجعل
هذا تقريرا اخر للسابق بعيد ولا الوجوب لا يجب كما لم يجب في الاول **قوله** وعلى الاول يلزم الشارح
لا يخفى ان الشارح بهذا الكيف مع قطع النظر عن بطلان الشارح مطلقا لا يفيد في
هذا المقام لان السلسلة كلها حادثة فلا يرتبط بالعلة القديمة ولا يفيد تخصيص سلسلة
المعلولات الغير المتناهية بهذا اليوم مثلا لا يخفى على المتامل **قوله** فليست الارادة ولا المريد
طرفا السلسلة قيل لا يخفى عليك ان نفس الارادة من جملة اسباب حدوث الحوادث
وهي انما يؤثر معلق بتعلقها المتوقف عليهما وهكذا الى ان ينتهي الى تعلق لا يكون بعده
الا المعلول فينحصر هذه التعلقات بين الارادة السابقة على التعلق وبين الحادث

الوجد

الوجد به وهو المراد بالانحصار ههنا فظهر ان ما توهمه وهم ظ الفساد اقول
لا يخفى عليك ان انحصار الامور الغير المتناهية بين الحاصرين الذي هو مستحيل
ان يكون للامور الغير المتناهية طرف معين ثم يتعين بعده واحد من السلسلة
وهكذا كما في طرف التعلق الاخر الذي يلي الممكن فانه متعين وقبله تعلق الارادة
بهذا التعلق الذي هو ايض متعين وهكذا وليس تعلق بعد الارادة متعينا
بل كل تعلق فرض فقبله تعلق اخر لا الى نهاية كيف ولو قيل بتعلق متعين
بعد الارادة لما احتيج الى جعل الارادة من جملة اسباب الحوادث كما قيل
لانه يكفي ح ان يقال التعلقات الغير المتناهية محصورة بين التعلق الذي
بعد الارادة والتعلق الذي يلي الممكن وايض على ما ذكره هذه القايل يرد
مثله على الحكماء ايض في تعاقب الاستعدادات فلا يكون لتخصيص البحث على
مذهب المتكلمين وجه واشار الشارح المحقق بقوله على نحو تعاقب الاستعدادات
الغير المتناهية على المادة وبقوله كما ان ليست المادة طرف السلسلة آه
الى ان المعترض معترف بانه لا انحصار بين الحاصرين على ما ذهب اليه الحكماء
ولو اراد من الانحصار معنى اخر على ما يظهر من قوله وهو المراد من الانحصار
ههنا فاستحالته مم والكلام في لزوم الانحصار المستحيل حتى يلزم بطلان
الملزوم على ما قال فقد قيل عليه انه بط لانه يلزم انحصار الامور الغير المتناهية
فظهر حال التوهم **قوله** وحركتها دائمة فهي ذات جهتين اعلم ان المراد من
هذه الحركة الدائمة الحركة بمعنى التوسط المفسرة بكون الجسم بحيث اي حد من
حدود المسافة يفرض لا يكون قبل ان الوصول ولا بعده حاصلا فيه وقالوا انها

حالة شخصية قائمة بموصوفها باقية من مبدأ المسافة الى منتهاها تختلف
نسبتها الى حدود المسافة ففي كل آن يفرض يقارن حدا من حدود
المسافة وبسبب اختلاف نسبتها الى حدود المسافة يرتسم في الخيال امر ممتد
وهو الحركة بمعنى القطع كما يرتسم من الشعلة الجوالة بسبب اختلاف نسبتها الى حدود
المسافة الدائرة والزمان بمعنى الآن السيال ينطبق على الحركة بمعنى
التوسط ويرتسم منه الزمان الممتد المنطبقة على الحركة بمعنى القطع كما يرتسم من
التوسط القطع ونسبتهما مثل ان نأخذ شعلتين معا ونحركهما معا
فيرتسم منهما دائرتان او غيرهما احديهما بمنزلة الحركة بمعنى القطع والاخرى
بمنزلة الزمان الممتد كما ان الشعلتين احديهما بمنزلة الحركة بمعنى التوسط
والاخرى بمنزلة الزمان بمعنى الآن السيال وما سيجيء في كلام الامام في
الرد من قوله فكيف صدر من مستمر متشابه الاجزاء حيث حكم بانها
متشابه الاجزاء مع ان التوسط لا يقبل القسمة اصلا يجب تشابه الاجزاء
الى السلب اي لا يكون اجزاؤه متخالفة سواء كان له اجزاء ولم يتخالف
او لا يكون له اجزاء اصلا **قوله** وقد رأيت في بعض تصانيفه آه ولعل وجه قول
ابن تيمية بالتسلسل على سبيل التعاقب في العرش انه من المجسمة ويثبت للواجب تعالى
مكانا على ما سينقله الشارح ان شاء الله تعالى والواجب ازلي ولا يوجد مكان ازلي
فاضطر على مذهبه بناء على قوله بحدوث العالم الى القول بالتسلسل في العرش
لانه مكان الواجب عنده على ما سيجيء **قوله** فلا بد لعدمه من علة حادثة قيل
مم وانما يكون كذلك لو كان عدمه لا لذاته وليس كذلك لما حقق في موضعه

ای علی ما سینظر علیک نقل الشارح ان شاء الله ولو حمل کلامه علی ظاهره لا یصح التعلیق بالمشیة لانه قد نقل الشارح قبل هذا التاریخ بمشیة الله فما معنی التعلیق

یعنی جنس العرش قدیم بان یکون فرد من افراد العرش لا یزال علی سبیل التعاقب موجودا

قال صاحب التحصيل فيه ولولا ان في الاسباب ما يعدم لذاته لما صح وجود
الحادث وذلك هو الحركة التي لذاتها وحقيقتها تحدث انتهى وقد سمعت من
الاستاد روح الله روحه ايضا حين ما كنت متفطنا بما ذكره الشارح بالتفصيل
وعرضته له ان علة عدم الحركة نفسها ولا يخفى عليك انه لا يلزم ان يكون الحركة
ممتنعة لذاتها لان الممتنع لذاته ما لا يجوز له وجود اصلا لذاته لا ان يمتنع له
وجود خاص مثل الوجود بعد العدم والوجود في الزمان الثاني كما في الزمان
الاول فانهم قالوا الزمان يمتنع له الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود لذاته
مع ان الزمان ممكن لذاته فان مفهوم الواجب ما يمتنع عليه جميع انحاء العدم الخارجي
لذاته ومفهوم الممتنع ما يمتنع عليه جميع انحاء الوجود الخارجي لذاته فمفهوم الممكن
ما لا يمتنع عليه جميع انحاء الوجود الخارجي والعدم الخارجي لذاته فاما ان يجوز له
جميع انحاء الوجود سواء كان وجودا مستمرا او وجودا بعد العدم او وجودا بعد
الوجود اي في الزمان الثاني وجميع انحاء العدم سواء كان عدما مستمرا او عدما بعد
العدم او عدما بعد الوجود او بعض انحاء الوجود والعدم فالزمان مما يجوز له الوجود
المستمر والعدم المستمر ويمتنع الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود لذاته فيجوز
ان يكون الحركة مما يمتنع عليه الوجود في الزمان الثاني وان كانت ممكنة وكذا لا يلزم تخلف
المعلول لذاته بتحقق العلة التامة لان تخلف المعلول عن العلة التامة انما يلزم ان لو
كانت الحركة باعتبار الوجود في الزمان الثاني ممكنة وليست كذلك بل هي ممتنعة
باعتباره فلا يكون معلولة باعتباره لان المعلول من اقسام الممكن ولكن يرد عليه ان
الحركة لما كانت ممكنة باعتبار وجودها في آن الحدوث فيجب بقاؤها بهذا الاعتبار ايضا

یعنی یجب ان یکون الحرکة بوصف کونها فی ان الحدوث موجودة فی الزمان الثانی فیلزم وجود الزمان المتقدم المحض فی الزمان المتاخر المحض

العلة لان المعلول دائم ما دام العلة والا يلزم التخلف المستحيل وكذا يلزم تخلف العام
عن الذات فى زمان الوجود فيكون الفساد افحش واشد ولعله لهذا قال الشارح الاسبر
يجب ان يكون علة الغير المتقررة غير متقررة ولا يجوز ان يكون العلة قارة والمعلول غير
قار ونقله الشارح وحققه فى بحث العلة والمعلول فى بيان مبادى الافعال الاختيارية
فى حواشى شرح التجريد فليرجع اليه ثم لا يخفى عليك انه لما جوز وجوب الوجود الخاص للممكن
لذاته وعدم منافاته لامكانه الذاتى ينسد باب اثبات الصانع لجواز انتهاء سلسلة
العلية ح الى ممكن موجود لوجود خاص هو واجب لذاته الممكن لا يحتاج الى علة اخرى
لان الادلة المبتنية على اثبات الدور والتسلسل وابطالهما لا يجرى فيه ح وهو ظ
وكذا الادلة الغير المبتنية على ابطالهما لانه يكون المجموع المركب من هذا الممكن وساير
الممكنات ح كالجملة المركبة من الواجب والممكن على تقدير اثبات الواجب بل يجوز ان يكون
الموجودات كلها ممكنات كذلك فلا يتحقق علية ولا معلولية اصلا كذا قال صاحب
المواقف اقول انهم لما جوزوا امتناع الوجود الخاص او العدم الخاص مثل الوجود بعد
العدم والعدم بعد الوجود كما فى الزمان وعلى ما قرروا فى الطبقات من ان امتناع
احد طرفى الوجود والعدم ضرورة الطرف الاخر يلزم ضرورة سلب العدم الخاص او
الوجود الخاص وسلب العدم الخاص مثلا اعم من الوجود والعدم بنحو اخر وضرورة العام لا تلزم
ضرورة الخاص فالامكان والاحتياج الى العلة باق بعد بخلاف الالتزام ضرورة الوجود
الخاص فانه يخرجه عن الامكان الخاص بل يكون اخص عن الواجب المصطلح بحسب
المفهوم لان مفهوم الواجب بحسب الاصطلاح ما يمتنع جميع انحاء العدم الخارجى واما
الممكن الذى يقتضى لذاته ضرورة وجود الخاص فهو ما يمتنع جميع انحاء العدم

للاخر

الخارجى مع امتناع انحاء الوجود الاخر فكان اخص واجاب الشارح العلامة
فى حواشيه على شرح التجريد عن قول صاحب المواقف بوجه اخر فان اردت
الاطلاع فارجع اليه فى بحث اعادة المعدوم قوله او بعضها موجود آه كان
موضع هذا الكلام بعد نقل الكلام الى علة كل من امر موجود وعدم امر موجود
لانه لم يتحقق السلسلة بعد حتى يقال اما بعضها موجود وبعضها معدوم بل
انما يتحقق بعد النقل الى علة كل من ذلك الامر الموجود والمعدوم وذلك بان يقال
اما ان يكون علة ذلك الامر الموجود موجودة لا الى نهاية فيلزم التسلسل فى الامور الموجودة
او لا يكون علة بجملتها موجودة فاما ان يكون بجملتها معدومة او بعضها موجودا
وبعضها معدوما فيلزم التسلسل فى الامور التى بعضها موجود وبعضها معدوم
لان ذلك الموجود جزء السلسلة على التقديرين وكذا الكلام فى الامر المعدوم
فاما ان يلزم التسلسل فى المعدومات او فى الامور التى بعضها موجود وبعضها معدوم
لان المعدوم الاول جزء السلسلة على التقديرين قوله حتى يلزم التسلسل فى الامور
الموجودة اى على تقدير ان لا يتخلل عدم قوله لا يكون عدمه علة لعدمه بل قال
بعضهم لا معنى لعلية العدم للعدم الا سلب علية وجود الاول لوجود الثانى
فاذا كان علة عدم الحركة عدم شئ يكون معناه انه انتفى علية الشئ للحركة فقد كان
الشئ الذى هذا العدم عدم له علة وجود الحركة قبل قوله ان كان بسبب آه اقول فيه
انه يجوز ان يكون عدمه لعدم امر لا يستلزم ذلك العدم حدوث امر موجود معه ولا
وجود امر قبله مثل عدم امر اعتبارى كالامكان مثلا فان سلب الامكان لا يستلزم
الاشياء من الوجوب والامتناع اللذين كل منهما من المعقولات الثانية على ما بينوا

اى على تقدير كون علة ذلك الامر المعدوم بجملتها موجودة وعلى تقدير كونها بعضها موجودا وبعضها معدوما ط

يعنى انه اذا كان علة عدم جزء من الحركة عدم الامكان يلزم ان يكون علته وجوبا او امتناعا كل منهما من المعقولات الثانية فلا يلزم التسلسل فى الامور الموجودة المرتبة المجتمعة حال عدمه او يلزم ان يكون علة وجود ذلك الجزء هو الامكان الذى هو ايضا من المعقولات الثانية فلا يلزم التسلسل المذكور حال وجوده ط

توهم ان الوجوب مثل الامتناع فى ضدية الامكان فلما صح بتصير وجود خاص للممكن فليصح وجوب وجود خاص له ايضا ولا ... فى امكانه ولا ينافيه

وحققه الشارح ايض وقبل عدم الامكان لا يتحقق الا الامكان الذى هو ايض من المعقولات
الثانية فكان المناسب فى ابطال هذا الشق الاكتفاء بانه يلزم التسلسل فى الامور المتغايرة
فى نفس الامر لان الاعدام بينها علية على هذا الغرض فكانت متغايرة ه واولى ابطال التسلسل تجرى فيه قوله قلت تلك
الموانع آه لم يظهر لى من هذا الجواب دفع المنع الاول بل انما يدفع المنع الثانى وهو
قوله بل لا يلزم اجتماع تلك الموانع آه لجواز وجود جميع الموانع دفعة بلا ترتب ذاتى
اوزمانى فلا يجرى البرهان فى ابطاله ثم اعلم ان المانع فى عدم عدم المانع فى اول
اى المانع الذى يلزم من عدم عدم المانع ه
السلسلة انما هو مانع الحركة وفى عدم عدم المانع بعده انما هو مانع عدم المانع
لا مانع المانع ولا مانع المعلول تامل تجد فان فيه دقة اقول وبالله التوفيق يمكن اثبات
الذى هو لازم عدم عدم المانع ه
الترتب بين الموجودات اللازمة لعدم عدم المانع بحسب التسلسل فى عدم عدم المانع بان يقال
عدم عدم المانع الثانى لما كان علة لعدم عدم المانع الاول الذى هو علة عدم الحركة فى
السلسلة فرضا يكون عدم المانع الثانى علة لعدم المانع الاول لان احد
النقيضين لما كان علة لاحد النقيضين الاخرين كان النقيض الاخر من العلة علة
للنقيض الاخر من المعلول تصاعدا وتنازلا ان وجد كما مر انفا فى الشرح بل لا معنى لعلية
يعنى ربما يكون التنازلى موجودا ه
النقيض الذى هو رفع شئ للنقيض الاخر الذى هو ايض رفع شئ كما فى الغرض الا سلب العلية التى
هى بين مرفوعيهما حقيقة اعنى النقيض التنازلى كما بينوا ولا تعلق للغرض على الاصطلاح
وان اطلاق البعض على سبيل الحقيقة او المجاز والمسامحة بل الحق بيان ان العلية بين
الشيئين اللذين هما رفعان بشيئين ليس الا سلب العلية التى بين الشيئين المرفوعين سواء
كان نقيضا اصطلاحيا او لا فههنا لما كان عدم عدم المانع الثانى علة لعدم عدم
المانع الاول الذى هو علة عدم الحركة فرضا يكون عدم المانع الثانى علة لعدم المانع

بعنى لانه تعاقب الموانع الموجودة لجواز وجوده آه غاية ما فى الباب
ان الترتب الذاتى بين الملزومات وهى عدم المانع ثم وثم مسلم
وهو لا يستلزم الترتب الذاتى بين اللوازم وهى الموانع الموجودة ه

يعنى ان عدم عدم المانع اذا كان علة عدم الحركة فالمانع الذى
هو لازم عدم عدم المانع انما يكون مانع الحركة وعدم عدم
المانع الثانى اذا كان علة لعدم عدم المانع الاول فالمانع
اللازم لعدم عدم المانع الذى هو علة انما هو مانع عدم المانع
على هذا القياس فى كل مرتبة ه

وهو ان نقيض كل شئ رفعه آه لا بد ان يكون نقيضه
باعتبار التصاعد دون التنازل ه

الاول لانهما مرفوعا عدم عدم المانع العلة والمعلول ثم لما كان عدم المانع
الثانى علة لعدم المانع الاول اللذين هما رفعان للمانع يكون المعنى على ما قرر
سلب علية المانع للمانع فينحصر العلية حقيقة بين الموانع الموجودة ه وان كان العدم
متصاعدا بحسب الاضافة الى غير النهاية فحينئذ تحقق الموانع الموجودة لا علية حقيقة
الا بينها لا بين الاعدام بل يرجع مع علية الاعدام التى تجامعها الى علية
الوجوديات التى يلزم بعضها البعض على قياس ما قيل فى علية العدم
للعدم بالنسبة الى ما اضيف اليه العدمات ولا اقل انها ايض مترتبة
والحاصل انه عند تحقق عدم عدم المانع يلزم سلاسل احديها من عدم
غير متناهية ه
عدم المانع والاخرى من الموانع الموجودة والاخرى من عدم عدم عدم
اى اللازم لعدم عدم المانع ه
عدم المانع باربع مرات وبالجملة من كل عدم زوج فى الاضافة مثل
ستة عدمات وثمانية عدمات وعشرة عدمات وهكذا هذا كله لكن
اى خذ هذا كله ه
يبقى المنع بان يكون علة عدم الحركة عدم عدم المانع وعلة عدم عدم
المانع عدم عدم عدم عدم ذلك المانع باربع مرات وهكذا علة العدمات
الاربع العدمات الست فى الاضافة وعلة العدمات الست العدمات الثمان
وهكذا او يكون لازم الكل وجوديا واحدا ولا يلزم علية الشئ لنفسه وان جاز
ايضا ان يكون الوجودى اللازم لكل منهما غير ما لازم الاخر لعدم انتهاء العلية
ح الى الوجوديات ثم وجه توهم علية الشئ لنفسه انه لما كان الوجودى الواحد لازم كل
اى حين تغاير اللازم وتفاوت العدمات ه
واحد من العدمات المتفاوتة فى الاضافة العلة كل منهما للاخر وقد تقرر ان الوجوديات

لان علية عدم المانع لعدم المانع انما هو بمعنى سلب العلية التى
بين مرفوعيهما وهما المانع العلة والمعلول فكان معنى علية
عدم عدم المانع لعدم عدم المانع سلب سلب علية المانع
للمانع ه

لانه اذا صدق عدم عدم المانع صدق عدم المانع باربع مرات
وست مرات وهكذا جميع عدمات الزوج لان لازم عدم المانع
بمرتين او اربع مرات او ست مرات او غيرها لما كان زوجا انما هو
وجود المانع فيلزم فى صورة تحقق عدم عدم المانع سلاسل
كثيرة غير متناهية ه

يعنى يبقى المنع بالطريق المذكور مع اتحاد الوجودى اللازم وان جاز ان يمنع
ايض بان يكون الوجودى اللازم لكل منهما غير ما لازم الاخر يعنى يجوز ان يمنع
الترتب مع تغاير الوجوديات اللازمة بان يفرض علة عدم عدم المانع
عدم المانع باربع مرات ونفرض ان لازم عدم المانع بمرتين يغاير
اللازم عدم المانع باربع مرات فاذا كان عدم المانع باربع مرات
علة عدم المانع بمرتين يكون معناه سلب علية عدم المانع بثلث
مرات عن عدم المانع ومعنى علية عدم المانع بثلث مرات بعدم المانع
سلب علية عدم عدم المانع عن المانع فانتهى العلية ح الى علية
عدم عدم المانع بالنسبة الى وجود المانع فلم ينته العلية الى الوجودى
وهكذا فى علية عدم المانع بست مرات بالنسبة الى عدم المانع
باربع مرات مع فرض تغاير الوجودى اللازم لا ينتهى العلية
الى الوجودى وعلى هذا القياس فى كل مرتبة ه

اللازمة للعدمات المترتبة مترتبة لعلية ملزوماتها المخصوصة بعضها
لبعض والملزومات المخصوصة ههنا مرتبة فرضا فالوجودى الواحد يلزم
ان يكون من حيث انه لازم العدم العلة علة لنفسه من حيث انه لازم العدم
المعلول ووجه الدفع ان العدم المضاف باربع مرات العلة فرضا بالنسبة
الى عدم عدم المانع المضاف مرتين المعلول فرضا ينتهى الى عدم عدم المانع
والمعلول ينتهى الى وجود المانع فيكون عدم عدم المانع الجزء من العدم المضاف
باربع مرات العلة فرضا علة لوجود المانع بعد اسقاط علية العدم للعدم لانه لم تبق
فى جانب المعلول عدم معلولا وان بقى فى جانب العلة عدم عدم المانع علة والمقرر المذكور
كان فى علية العدم للعدم فقط[٤] وههنا علية العدم للوجود وكذا اذا كانت العدمات
الست فى الاضافة علة للعدمات الاربع فى الاضافة ينتهى بعد اسقاط علية العدم
للعدم الى علية عدم عدم المانع من جانب العلة بالنسبة الى الوجود من جانب المعلول
لان العدمات الاربع من جانب المعلول فيبقى اثنان من الست ولا يبقى شئ من الاربع
وكذا الحال فى الثمانية بالنسبة الى الستة والعشرة بالنسبة الى الثمانية لكن يبقى ان
العلية الحقيقية ليست الا علية عدم عدم المانع بالنسبة الى وجود المانع اللازم له
ولكل مرتبة فرض من العدمات الزوج فى الاضافة وعلية مراتب العدمات المتفاوتة
ليست الا اعتبارية[٩] ظاهرية وان لم يثبتاه ومقتضى المقام وما يقتضيه البرهان هو العلية
بحسب نفس الامر ليصلح سببا لتجدد الحوادث وان استخلص عن هذا بان يفرض علة العدمات
الاربع فى الاضافة العدمات الثمانية فى الاضافة مثلا لا العدمات الست فانه
ح ينتهى بعد اسقاط علية العدم للعدم الى علية العدمات الاربع فى الاضافة

[٤] فانه من علية العدم باربع مرات للعدم بمرتين سلب علية العدم بثلث مرات عن العدم ومعنى علية العدم بثلث مرات للعدم سلب علية العدم بمرتين عن الوجودى فانتهى على العليتين الى علية العدم بمرتين بالنسبة الى المعلول الوجودى ط

[٩] فان المفروض ان الوجودى اللازم واحد فى الجميع فعلية العدمات ح كانت اعتبارية ط

للوجودى

للوجودى اللازم وكان فى علية الاربع للاثنين ينتهى الى علية عدم العدم
للوجودى فيتغاير العليتان وكذا يفرض[٤] علة العدمات الثمانية العدمان
الاربع عشرة مثلا فانه يبقى فى جانب العلة بعد الاسقاط ست عدمات وهكذا الى ما
لا يتناهى يرد ان العلل وان تغايرت حقيقة لكن المعلول واحد حقيقة
وكان الكلام فى الجزء الاخير من علل حدوث الحوادث المتجددة فيلزم ان يكون
لمعلول واحد علل غير متناهية كل منها جزء اخير من علته فالاسلم فى المنع ان يعتبر مراتب
العدمات متفاوتة فى الاضافة ويلتزم ان الوجودى اللازم لكل من العدمات
الزوج المفروض مغاير لما يلزم الاخر فيتعدد العلل والمعلولات حقيقة ولا يلزم
ترتب الوجوديات ايض ولكن يمكن ح ان يقال ان الوجوديات وان لم يترتب لا ذاتا
ولا زمانا ولكن كل منها لازم لواحد من العدمات المترتبة بحسب العلية والاتساق بحسب هذا
يكفى فى اجراء التطبيق وحفظ كل منها مرتبة فى النظام كما فى الترتب بحسب الزمان وهذا
جار فى جميع صور الوجوديات اللازمة ولا يمكن[٣] اثبات الترتب بان الوجودى
اللازم المساوى لعدم عدم المانع فى كل مرتبة لو لم يكن علة لمعلول عدم عدم
المانع مثلا لم يتحقق علة معينة[٥] فى نفس الامر بل لا يتحقق علة فان عدم عدم المانع
علة فرضا لعدم الحركة الذى هو نقيض الحركة فيجب ان لا يكون عدم المانع علة للحركة
بل عدم عدم عدم المانع بثلث مرات يجب ان يكون علة للحركة علة عدم الحركة لان نقيض
عدم عدم المانع هذا وعدم المانع لازم مساوله ثم لما كان عدم عدم عدم
المانع بثلث مرات علة للحركة يجب ان يكون علة عدم الحركة الذى هو نقيض الحركة
عدم عدم عدم عدم المانع باربع مرات لان نقيض عدم عدم عدم المانع بثلث مرات

[٤] ويفرض علة العدمات الاربع عشرة العدمات الاثنى وعشرين فانه يبقى فى جانب العلة بعد الاسقاط ثمانية عدمات وهكذا ط

فان معنى علية عدمات الثمانية للعدمات الاربع سلب علية العدمات السبعة عن العدمات الثلث ومعنى علية العدمات السبعة للعدمات الثلث سلب علية العدمات الست عن العدم بمرتين ومعنى علية العدمات الست للعدم بمرتين سلب علية العدمات الخمس عن العدم ومعنى علية العدمات الخمس للعدم سلب علية العدمات الاربع عن الوجودى فانتهى العلية الى العدمات الاربع ط

الاسلم فى المنع ان يعتبر الطريق التى اشار المحشى اليه فيما سبق بقوله وان جاز ايض ان يكون الوجودى اللازم آه فانه قوله مراتب العدمات متفاوتة آه بعينه السابق ط

[٣] يعنى عدم الامكان فيما ذكره الشارح مخفى ط [٣] اى فيما ذكره الشارح اولا واما فيما ذكرناه فقط عدم امكانه سواء تعدد اللوازم اولا منه

[٥] اذ كل ما يفرض له علة يلزم ان لا يكون هو علة بل غيره على هذا القياس ط

هذا لا عدم عدم المانع فانه مساو لنقيضه وهكذا فى كل مرتبة فلا يتحقق
علة لوجوه الاول كما ان عدم المانع ليس نقيضا لعدم عدم المانع بل هو مساوى
نقيضه كذلك الحركة ليست نقيضا لعدم الحركة بل هو مساوى نقيض عدم
الحركة فلو كان عدم عدم المانع علة لعدم الحركة لا يجب ان يكون نقيضه
الذى هو عدم عدم عدم المانع بثلث مرات علة للحركة بناء على قاعدة ان احد
النقيضين ان كان علة لشئ كان النقيض الاخر علة لنقيض ذلك الشئ
لان الحركة ليست نقيض عدم الحركة بل نقيضه عدم عدم الحركة والحركة لازمة [عا]
وهكذا كلما تصاعدت النقايض فى جانب العلة باعتبار السلوب تصاعدت
فى جانب المعلول ايضا فان عدم المانع علة للحركة وعدم عدم المانع علة لعدم
الحركة وعدم عدم عدم المانع بثلث مرات علة لعدم عدم الحركة بمرتبتين
والعدم باربع مرات فى جانب العلة علة للعدمات بثلث مرات فى جانب
المعلول [٩] وهكذا الثانى انه لا يلزم من علية الوجود اللازم للعدم المعلول
ذلك العدم معلوليته لعلة ذلك العدم ايضا حتى يلزم الترتب بين الوجودات
الثالث انه ما نفينا مطلقا ان اللازم لا يكون علة لمعلول الملزوم
بل جوزنا ان لا يكون اللوازم علة فى بعض الصور وهذا القدر يكفينا
تامل لعل الله يوفقك لما لم يوفقنا له **قوله** الوجه الرابع ما عول آه اقول
لا يخفى عليك ان كون هذا الوجه الرابع وكذا الوجه الخامس وجها اخر من
وجوه الجواب عن الدليل المذكور محل تامل بل هما وجهان لرد الجواب الذى ذكره
عن النقض الذى هو الوجه الثالث فغايتهما ابقاء النقض على حاله ولو جعل

[عا] فى تعيين العلة اعنى عدم عدم المانع بالنسبة الى عدم الحركة وعدم المانع بثلث مرات بالنسبة الى عدم عدم الحركة وهكذا فى كل مرتبة بتعيين العلة ٥

[٩] يعنى سلمنا انه اذا كان عدم عدم المانع علة لعدم الحركة لزم ان يكون وجود المانع علة له لكن لا نم انه اذا كان عدم عدم المانع معلولا لعدم عدم المانع الثانى لزم ان يكون الوجودى اللازم معلولا له فان قلت فما علة الوجودى اللازم ح قلنا علته امر عدمى لا يستلزم الوجودى كعدم المانع مثلا ولا استحالة فيه ٥

مثله

مثله وجها اخر لوجب ان يجعل ما قاله الامام حجة الاسلام ايضا وجها
اخر ولكن الامر فى كل ذلك بين **قوله** فلا بد ان يكون سابقا آه اذ لو لم يكن
سابقا كان مقارنا للحادث وذلك الحادث مسبوقا بالعدم فمع عدم ذلك
الحادث اما ان يكون للقديم عدم فيلزم كون القديم مسبوقا بالعدم او يكون
له وجود فيلزم تقدم القديم على الحادث وهو المط وخلاف المفروض [ش] **قوله** ويلزم من توارد
الحوادث آه لا يخفى عليك ان حاصل هذه المقدمة ومالها هو حاصل المقدمة السابقة
القائلة بانه اذا كان مقارنا مع واحد منها لا يكون آه بل الاولى اخص وافيد
لانه حكم فيها بسلب السبق اللازم لحدوث كل فرد على تقدير مقارنة القديم
مع واحد مطلقا سواء كانت المقارنة بطريق التوارد عليه اولا وفى
الثانية حكم به على تقدير المقارنة بطريق التوارد واللازم واحد فيهما
وهو عدم السبق على الجميع وقوله بل على بعضها فى الاولى بيان المسبوق
بانه البعض اللاحق اى الغير المقارن بعد دعوى عدم السبق على الجميع وقوله
بل مقارنته دائما مع بعض الحوادث فى الفقرة الثانية بيان لغير المسبوق
بعد دعوى عدم السبق على الجميع فيكون بيانا للحكم السلبى وهذا القدر من
الفرق لا يكفى لايراد الثانية بعد الاولى ثم قوله وهو بط بالضرورة العقل
بعد المقدمة الاولى دعوى بطلان التالى وقوله والمنافاة بين دوام
المقارنة مع بعض آه بعد المقدمة الثانية فى مرتبة الدليل وبيان
الملازمة فى المعنى ودعوى بطلان التالى اللازم مقدر هنا ولعل احدى
هاتين الفقرتين كانت نسخة بدل من الاخرى ادرجهما النساخ معا

[ش] اذ المفروض مقارنة القديم مع ذلك الحال ٥

اكثر خصوصية اذ يستفاد من المقدمة الاولى ما هو زائد على المقدمة الثابتة ٥

فى الكتاب تأمل قوله قلت هذا بديهة الوهم الظ ان حكم الوهم انما هو الحكم بانه
يجب ان يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه الحادث حيث
اراد بالحالة الوقت المعين او ما يستلزمه وبعد قبول هذا الحكم فالحكم بالمنافاة
بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بديهة العقل
لا بديهة الوهم فتأمل قوله لو لزم سبق القديم على جميع ما يصدق عليه
الحادث فى زمان واحد قيل انت خبير بان الزمان الواقع فيه جميع هذه الحوادث
الغير المتناهية المتعاقبة لما كان مركبا عن ازمنة يقع فيها كل واحد من افراده
وكل زمان منه ذو بداية ونهاية كان له لا محالة بداية ونهاية فلا يكون غير
متناه وما وقع فيه القديم يجب ان لا يكون متناهيا فيوجد القديم لا محالة فى زمان
لا يقع فيه الحادث على ما يشهد به التطبيق بين الزمانين اقول لا يخفى على المتامل
ادنى تامل والمتتبع ادنى تتبع ان انضمام المتناهى الى المتناهى انما يستلزم التناهى
اذا كان الانضمام بمرات متناهية واما اذا كان الانضمام بمرات غير متناهية
فيستلزم اللاتناهى كما هو المشحون به كتب القوم وعدم تناهى المجموع ليس لانه
انتهى المجموع الى جزء ليس لذلك الجزء نهاية بل لانه ليس لذلك المجموع جزء هو اخر
الاجزاء بل كل جزء فرض فقبله جزء اخر وقد اورد هذا المورد هذا الايراد بعيد
هذا المقام بلا واسطة فى موضعين فلا تغفل عنهما ايض قوله وكانه توهم ان حدوث
الكل المجموعى فيه انه يجوز ان يريد من حدوث الكل المجموعى هذا المعنى ههنا مع القول
بالمعنى الذى قرره اولا لان المفيد للمجيب هو هذا فكانه رجع فى قوله لا بد ان يكون
سابقا على كل واحد من افراده بانه اما ان يراد سبقه فى وقت معين

وجه التأمل انه لما كان منشأ الحكم بالمنافات حكم الوهم عند الحكم بالمنافات ايض بديهة الوهم وان كان الحكم بالمنافات من بديهة العقل ۵

قوله ونهاية قيد واقع والا فاثبات البداية كاف للبعض ۵

يعنى بعد ما لزم تناهى زمان وجود الحوادث وعدم تناهى زمان وجود القديم فاذا انطبقا كلا من اجزاء زمانى الحوادث والقديم لا بد ان يوجد زمان لا يكون فيه حادث موجودا والا لزم عدم تناهى الحوادث وعدم تناهى القديم وكلاهما خلاف المفروض ۵

[...]ال غاية مع ان الظان يقول بداية بملاحظة انه يكون [...]السلسلة من جانب المنتهى وينجر الى المبدأ فى [...]ية شئ بدايته لو اخذ من جانب المبداء ۵ [...]انه لو انتهى ذلك الجزء كان تلك النهاية بداية [...] لذلك الجزء لو واحد من جانب المبداء ۵

علی

على كل واحد من افراده فيستلزم حدوث المجموع بجميع افراده فى ذلك
الوقت فينافى دوام المقارنة فهو ثم اويراد سبقه على كل واحد من افراده
اعم من ان يكون فى وقت معين او لا فالجواب ما ذكره الش قوله فيتكافئ
عدد السابقيات آه حاصل هذا الاستدلال اثبات مساوات عدد العلية
وهى المراد بالسابقية ههنا وعدد المعلولية التى المسبوقية عبارة عنها
وهى تثبت من التضايف لان المتضايفين يتكافئ عددهما وبعد اثبات
مساوات العدد نقول مع قطع النظر عن تطبيق احد المتضايفين بالمضايفة
الاخرى يقال ان كل معلولية تنطبق على عليتها المضايفة لها فى العلة
السابقة عليها وهكذا الى غير النهاية ان عدد العليات والمعلوليات يتكافيان
فيما فوق المعلول الاخير لان لكل من الاحاد المتقدمة على المعلول الاخير
علية ومعلولية بالنسبة الى سابقه ولاحقه فيتكافئ علية كل منها المعلوليته
فيبقى فى المعلول الاخير معلولية لا تكافئ لها لانها لا مضايف لها فلا يتوهم
ورود ان معلولية كل من احاد السلسلة مضايفة لعلية علة السابقة
عليه وهكذا الى غير النهاية لعدم تناهيها لان الكلام ليس فى تطبيق احد
المتضايفين للمضايف الاخر بل عدد احدهما على عدد الاخر مع قطع
النظر عن انه مضايفه اولا مثلا اذا جزمنا ان عدد الابناء يساوى عدد
الاباء ثم فصلنا اثنين اثنين اب وولد اب وولد مع قطع النظر عن
ان هذا الاب اب لهذا الولد ام لا فاذا بقى واحد عن الابناء لا زوج
لعدده نجزم ان واحدا من الابناء لا مضايف له وان لم نقدر على تعيينه

اى قوله لا بد ان يكون آه على هذا التقدير ۵

عدد لا مضايف لها وجود انا لم نقدر على تعيين ان ما لا مضايف لهذا بل نحكم اجمالا من عدم مكافاة العدد انه يلزم ان يتحقق شئ من المتضايفين فى السلسلة المفروضة بدون مضايفه الاخر فلا يتكافيان فى الوجود وان تكافا فى الوجود مع عدم التكافئ فى العدد مسـ

هذا على ما قرر فى التضايف من تساوى عدد الاباء والابناء ۵

لو قال الخصم التكافؤ فى الوجود فقط لا فى العدد ليس الحكم بتحقق عدم التكافئ فى العدد ۵

وكذا الايراد التناقض في العدد غير لازم كما يكون للاب الواحد ابناء كثيرة
لان الكلام في المضايف الحقيقي وظاهر ان الابوة المضايفة لبنوة الابن الكبير
غير الابوة المضايفة لبنوة الابن الصغير والا يلزم انفكاك احد المضايفين
عن الاخر وكذا الكلام اذا اريد المضايف المشهور لانه الذات الماخوذة
مع الابوة تركيبا او معروضا بتعدد الابوات والا يلزم انفكاك ايض ومع
قطع النظر عن هذا كله كلامنا في السلسلة التي ليس لكل واحد من احادها الا واحد
من مضايفه فانه ليست علية من العليات الماخوذة فيها الا لها معلولية
واحدة تضايفها وكذا كل علة لها معلول واحد يضايفها وجواز ان يكون
لعلة واحدة معلولات كثيرة لا ينفع فيما نحن فيه لانه ليس كذلك قوله واما اذا كان
من الجانبين كما نحن فيه آه اقول لا يخفى عليك ان التسلسل من جانب المعلول انما هو
بمعنى لا يقف لا ان التسلسل واقع كما قالوا ان في مقدورات الله وانقسامات الاجسام
وفي العدد تسلسلا بمعنى لا تقف مع ان خروج الاقسام والمقدورات والاعداد
التي الى الفعل مح وبينوا في موضعه الا ان يقال انه ارخاء للعنان مع الخصم
وذهاب الى جانبه قوله ينسبونه الى الدهر الفرق بين الوجود على سبيل
التعاقب وبين الوجود في الدهر ان في الاول للمجموع وجودا حقيقة بمعنى
كون كل واحد من افراده موجودا في زمان وهذا الوجود ثابت للكل في
زمان متناه او في ان وباق فان المجموع المبتدا من هذا اليوم الى الازل
موجود اليوم بهذا المعنى ولم يوجد المبتدا من الغد او بعد الغد مثلا وبقي
موجودا بهذا الوجود واشار الش في رسالة لاثبات الواجب في سلك الثاني

عا لانه حين تحقق الابوة المضايفة لبنوة الابن الكبير ليست بنوة الابن الصغير متحققة فانفك احد المتضايفين عن الاخر وهو بط ه

٩ اي عن الدليلين المذكورين وهما قوله لان في المضايف الحقيقي وقوله كذا الكلام آه ه

٩ يعني لو جوزنا ان الابوة الواحدة يكون بنوات متعددة نجيب بان كلامنا آه ه

٣ كما يجوز ان يكون لاب واحد ابناء كثيرة ه

ش يعني فح لا حاجة للمجيب الى ارتكاب ما اشار اليه الش بقوله وذلك آه بل ح يجيب على ما اجابه اولا التناهي في جانب المص في كل مرتبة ه

ص اي فسلم وقوع التسلسل في جانب المعلول ايض لا بمعنى لا يقف والجواب بقوله وذلك ه

ص يعني لو سلمنا ان التسلسل في كلا الجانبين واقع بحيث ما اذا اخذنا واحدا ه

[illegible]

الى

الى هذا بقوله وقد قيل انها قد ضبطها وجود خارجي ثم نقل حاصل
الجواب الثاني المذكور ههنا ايض بخلاف الثاني فانه موجود لا على ذلك الوجه
بل بمجموعة الافراد غايته انه ليس موجودا مجتمعا في آن من الانات ولا في
زمان من الازمنة المتناهية بل في مجموع الزمان الغير المتناهي كما ان
الموجود في الزمان المتناهي المنطبق عليه كالحركة المتناهية لا يوجد في آن من
انات تلك الزمان كذلك الموجود في الزمان الغير المتناهي المنطبق عليه لا يوجد
في الزمان المتناهي مثاله تقريبا ان مجموع اشخاص هذا البلد مثلا ليس
موجودا في بيت زيد ولا في بيت عمرو ولا في بيت خالد مثلا ولكنه موجود
في مجموع بيوت البلد ومجموع البيوت موجود في نفسه لا في بيت من البيوت
والذين لم يقولوا بالوجود في الدهر نقل عنهم ايض القول بمثل هذا الوجود
للزمان في نفسه فقوله بل الموجود عندهم آه وقع في البين وقوله ثم لا يخفى انه اذا
اسلم آه من تتمة بيان جريان التطبيق في التعاقب لا انه وجه اخر يعرف
بالتامل فان قوله والوجود اعم آه شروع في الجواب الثاني المنقول عن الرسالة
بدون ذكر تمام الاول بقوله بل الموجود فرد اخر آه اما بيان وتفصيل له
بعبارة اوضح فيكون الموضح والموضح مجموعهما مما وقع في البين من حيث ان
قوله ثم لا يخفى آه تتمة الجواب الاول وان كان تتمة للجواب الثاني ايض والمؤلف
ثم لا يخفى آه ليس جوابا اخر برأسه بل هو تتمة واما شروع في جواب ثالث على مذاق
ارباب التصوف فانهم يثبتون سنة ربوبية وشهورا وايا ما كان اليوم
مقداره خمس الف سنة مما تعدون بل كونه خمسين الف سنة ايض تمثيل وتقريب

عا كذلك مجموع الزمان الغير المتناهي موجود في نفسه وليس موجود في زمان من الازمنة ه

٩ يعني ان حاصل قوله السابق على قوله والوجود اعم هو اثبات وجود الاحاد في الان على طريق المذكور في اول هذه الحاشية ه

يعني وقوعه في البين انما هو من هذه الحيثية ه

ش وعلى هذا لا يكون مما وقع في البين ه

فعلى هذا ايض يكون مما وقع فى البين اى بين جواب الاول والثانى وبين
تتمتهما بل الجواب الثانى ايض يكون لما وقع فى البين قوله وهذان المحذوران
يجريان آه ومنع لزوم احد الامرين من المساوات او المتفاوتة على تقدير
ان يكون كل واحد من التامة بازاء واحد من الناقصة بناء على ان
المساواة والمتفاوتة من خواص الكم المتناهى من جهة تناهيه وكذا
منع لزوم المساواة على التقدير مع تسليم المتفاوتة بناء على ان
كون كل من الزائد بازاء كل من الناقص كما يكون للمساواة قد يكون
لعدم التناهى مع انه ادعى ضرورية بطلانه مشترك بين صورتى
التعاقب والاجتماع قوله فليتامل لعل وجهه ان الشئ لما لم يمكن اجتماع
مجموعه فاين العدد الغير المتناهى لذلك الشئ واين تحقق ذلك الشئ حتى ينتزع
العدد الغير المتناهى فيمتنع تحقق العدد الذى يساوى كله جزءه فى معروض
وعروضه له على تقدير التعاقب ويحتمل ان يكون اشارة الى دقة الكلام وقد
كنت سمعت عن الاستاد روح الله روحه ان الشارح المحقق اذا اورد فى
كلامه فليتامل فيه يكون اشارة الى البحث واما اذا اورد بدون لفظ فيه
اشارة الى التدقيق والتحقيق وللاستاد فى جريان برهان التطبيق
فى الامور المتعاقبة كلام حاصله ان الامتياز بين الاحاد بالترتب
والتقدم والتاخر اى ترتب كان ضرورى ليلزم من تطبيق اول احدى
السلسلتين الى الاول الاخر انطباق البواقى بالبواقى وذلك الامتياز والترتب
فى الامور المتعاقبة اما بحسب التقدم والتاخر بالزمان او بالطبع مثلا واياما كان

لا يخفى ان سلب المتفاوتة مع حفظ كون كل واحد بازاء واحد غاية الظهور فما فائدة فى ذكره الاول ان يقال ذكره ارخاء للعنان بان اذا منع المساواة مع كون كل واحد بازاء واحد يحتمل ان المانع الخصم يقول ايض بقوله ان المفاوتة ذلك فيمنع يكون مفاوتا من خواص الكم

يعنى قد اجيب اولا بان كون كل واحد بازاء واحد مع عدم المساواة ضرورى البطلان

يعنى فيلزم ح ان يجوز الحكيم التسلسل فى الامور المجتمعة ايض

فالتقدم

فالتقدم والتاخر متضايفان لا تحقق لاحدهما لا ذهنا ولا خارجا بدون
الاخر فلا يمكن ان يتحقق للتقدم والتاخر فى شئ من الازمنة فى نفس
الامر لان المتقدم مثلا كان امس والمتاخر تحقق اليوم فان تحقق الاتصاف
امس فى الخارج لزم تحقق التاخر بدون المتاخر فان تحققا اليوم لزم
التقدم بدون المتقدم وان تحقق احدهما امس والاخرى اليوم لزم
الانفكاك وان تحققتا فى الذهن فالذهن لا يقدر على تفصيلها وليس
التقدم والتاخر من الصفات التى لا يقتضى الاتصاف بها وجود الموصوف وقت
الاتصاف مثل الامكان فان امكان الحوادث ازلى مع الجواز ان يكون تقدم
المتقدمات وتاخرات المتاخرات كلها فى زمان واحد مع عدم المتقدمات والمتاخرات مثل
امكانات الحوادث فانها ازلية وليس موصوفاتها ازلية فتامل فى الفرق بين الامكان
والتقدم فانه مشكل فانهما من المعقولات الثانية كما بينوا فى موضعه وقلت له رحمه الله
حين ما قرأت عنده حاشيته على شرح التجريد وحواشيه فما يقول فى المعدات
قال تعددها وتاخرها فى الاذهان وليس فى الاذهان الا متناهيا وهذا يوافق لما
التحقيق من كون الامور العامة مطلقا من ثوانى المعقولات لكن يبقى الكلام
فى انه على تقدير الاجتماع ايض لا ترتب فى الخارج لكونه من ثوانى المعقولات
والذهن لا يقدر على تفاصيلها والقول باجتماع منشأ انتزاع التقدم
والتاخر فى الخارج مع عدم تحققهما فيه اصالة لا يفيد لان منشأ الانتزاع
فى المعدات ايض متحقق ومنع كون المعدات منشأ انتزاع التقدم والتاخر
فى الخارج يستلزم انتفاء الصدق والكذب فى احكامها فتامل فانه كلام

لا يخفى ان الغرض من الجواب على مذاق ارباب التصوف هو ان الاحاد المتعاقبة يكون موجودا بهذا الوجود فى آن واحد

يعنى فى الاذهان انما يكون متناهيا وان كان فى الخارج غير متناه

[illegible]

من الاستاد فى مقابل كلام الامام حيث قال الامام فى نهاية العقول كنت متفكرا اربعين سنة فى جريان التطبيق فى الامور المتعاقبة وبعد الاربعين ظهر لى انه جار فيها قوله اعتمدوا فى قولهم بعدم تناهى النفوس قدم الاشارة من الشـ رحمه الله الى ابطال الجريان باعتبار ترتبها الزمانى فى الحدوث على مذهب من يقول بحدوثها فان كل نفس لها مبدأ السلسلة ونقل عن بعضهم انه الزم عليهم الترتب بحسب الذات ايض لانه لاشك ان نفس الاب مثلا لها علية بالنسبة الى نفس الابن لانها مدبرة فى بدن الاب والنطفة انما يحصل بتدبيرها والنطفة اصل بدن الابن الموقوف عليه لنفس الابن لما قالوا حدوثها بحدوث الابدان على تناسب المزاج الاعدل بالاعدل وعلى هذا لكن الشـ قد نقل فى انموزج العلوم بانهم لا يقولون بلزوم ترتب النفوس المتولدة المتولدة كالمتولدة فاطلب التفصيل هناك ثم لايخفى انه على تقدير قدم النفوس وعدم الترتب بينها لا ذاتا ولا زمانا يمكن اجراء التطبيق باعتبار امتياز بعضها عن بعض باعتبار التعلق بالابدان المترتبة الغير المجتمعة وقدم مثله فى الوجوديات اللازمة للعدديات الزوج قوله بل ربما كان الزيادة آه تفصيله على ما قرره الشـ فى حواشيه على شرح التجريد ان السلسلتين المفروضتين لاشك فى ازدياد احديهما على الاخرى من الطرف المتناهى فاذا طبقنا بينهما فى صورة الترتب ينتقل الزيادة من ذلك الطرف الى الطرف المقابل لان تلك الزيادة ليست فى الاوساط لانا نفرض كلا من الاحاد بازاء سابقها بمرتبة مثلا فلا يبقى فى البين زيادة لاحديهما على الاخرى لاتساق النظام فلو لم يكن فى الطرف المقابل لم يتحقق الزيادة اصلا مع فرضها اولا

واما

واما اذا لم يترتب الاحاد فيجوز ان ينتقل الزيادة الى الاوساط اذ ليس نظام متسق حتى يلزم انتقال الزيادة الى الطرف المقابل كما فى الصورة الاولى فاعرفه فانه حقيق وانظمه فى سلك نظايره من خواص هذا التعليق انتهى كلامه وانظر ايض فى الجملتين المتفاوتتين المتناهيتين المنظومتين كتسبيحين ممتدين وللجملتين المتفاوتتين المتناهيتين الغير المنظومتين كالحبوب المتفرقة فان فى الاولى ينتقل الزيادة الى الطرف المقابل وفى الثانية يبقى على ما كان عليه فى مكانها على وضعها الاول لا يظهر ان الزيادة فى اى طرف من المتناهى نقس الغير المتناهى عليه قوله على المجموع بلا واحد اى واحد كان فيكون المجموع المستثنى عنه واحد مجموعات غير متناهية بحسب العدد بعدد الاحاد وكذا الحال فى المجموع المستثنى عنه وفى احد المرتبة الثانية والثالثة وهكذا فلا تغفل عن تضاعفها وكذا الكلام فى التقرير الثانى وان شئت قلت آه قوله والمجموع الذى ينتهى اليه سلسلة المجموعات آه اشارة الى دفع ما اورده فى رسالة لاثبات الواجب حيث قال فى المسلك الثانى فان قلت اللازم من التطبيق بين المجموعات تناهى المجموعات لانها بمنزلة الاحاد المترتبة ولا يلزم منه تناهى احاد المجموع الاول كيف وكل من تلك المجموعات مشتمل على احاد غير متناهية وحاصل الدفع ههنا ما اجاب هناك حيث قال قلت بل يلزم تناهى احاد المجموع الاول ضرورة انه على فرض تناهى المجموعات ينتهى بعد اسقاط الاحاد المتناهية التى هى عدة المجموعات المتناهية الى المجموع لا يكون مجموع اقل منه وذلك هو الاثنان فهو لا يزيد على ذلك المجموع المتناهى

اى هذا الكلام ايض من خواص الشـ كسائر الخواص المذكورة فى حاشيته على شرح التجريد

لا بقدر متناه هو عدة المجموعات فليتأمل انتهى كلامه فقوله بعد اسقاط
الاحاد المتناهية آه فان بعدد كل فرد جملة الاجزاء واحد من الاثنين قوله
فهو اى المجموع الاول قوله لا يزيد على ذلك المجموع المتناهى اى الاثنين الذى هو
اخر المجموعات الجزء عددا قبل التطبيق وينتقل بعد التطبيق الى فوقه بقدر تفاوت
واخر المجموعات الكلى ايض ه
ما بين المبدأين ولكنه اخر الجملتين احادا اى لا يخرج اخر احاد الجملتين عنه
قوله لا بقدر متناه هو عدة المجموعات اى التى انتهت اولا عند التطبيق اى عدة
المجموعات الجزء وتوضيحه لك بمثال فى المتناهى مثلا العشرة جملة غير متناهية ثم التسعة
جملة اخرى جزء منها ثم الثمانية ثم السبعة ثم الستة وهكذا الى الاثنين فعدة
الجمل تسعة ويكون بعدد احاد العشرة جملة الا الواحد من الاثنين ثم اذا اخذنا
التسعة التى هى عدة المجموعات سلسلة ثم اخذنا الثمانية سلسلة ثانية جزء من
الاولى فطبقنا انتهت الثمانية الى جملة لا يوجد بعدها جملة اخرى وهو الاثنان
الذى هو اخر الجمل التسع ايض واحاد العشرة التى المجموع الاول عبارة عنها لا يزيد
على الاثنين الا بالثمانية التى هى عدة المجموعات المتناهية اولا ولا تغفل انه اذا طبق
الجملة الاولى فى المثال على السبعة لا يكون الحال كما ذكره ولكن يجرى مثله ولعله
لهذا قال فليتأمل اقول يمكن دفعه ايض بانه لما بطل عدم تناهى المجموعات بطل
الدفع بما اورده فى رسالته ه
عدم تناهى الاحاد لان عدم تناهى المجموعات لازم عدم تناهى الاحاد على ما بينه
الشارح ههنا وقرره فى رسالته لاثبات الواجب وبطلان اللازم يدل على بطلان
الملزوم لا يقال اللازم ترتب المجموعات لا عدم تناهيها لانا نقول عدم تناهيها
على ما قال الشارح الامور الغير المتناهية يستلزم الترتب ه
ايض لازم على ما قاله الشارح فى الرسالة فالامور الغير المتناهية مطلقا يستلزم

الامور

اى ان كان التفاوت بين المبدأين بعدد واحد ينبغى فحينئذ يصير الاثنين الى فوقه بقدر واحد فيصير ينتقل الاثنين فى مقابل الثلثة وهكذا ه

يعنى لا يقال الح واحاد العشرة لا يزيد على الاثنين الا بالثمانية التى هى عدة المجموعات المتناهية اولا لان عدة المجموع السبعة والعشرة قوله ولكن يجرى مثله يعنى يصح ان يقال زائدة على الاثنين بالثمانية زائدة على الاثنين بقدر المتناهى لان العشرة زائدة على الاثنين بالسبعة والزائد على الزائد واحاد العشرة وهى على السبعة زائدة على المتناهى بقدر متناه متناه ه

١٤٧

الامور الغير المتناهية المترتبة فيجرى التطبيق بين المجموعات واشار ههنا بقوله
والمراد بقول المحشى اولا على ما بينه الشارح على ما اشار الشارح ه
وهكذا حيث قال وهذا المجموع يتوقف عليه اذا اسقط عنه واحدا آخر وهكذا وايض
لو لم يكن المجموعات غير متناهية لما احتج فى ابطاله الى برهان التطبيق الا ان يقال
اى عدم التناهى ه
الاحتمال يضر فيما هو فيه ولا ينفع فيما انت فيه فالتعويل على الدعوى ومع قطع
اى المستدل وهو الشارح ه اى المجيب ه
النظر عما يفهم من كلام الشارح نقول يجب ان يكون الجمل المتفاوتة بقدر متناه
وهو اجراء التطبيق ه
فى الغير المتناهى غير متناهية لان انضمام المتناهى الى المتناهى بمرات متناهية
لا يجعل المجموع غير متناه وكذا انتقاص المتناهى عن غير المتناهى بمرات متناهية
هذا اشارة الى التقرير الاول ه اى مجموع الاحاد ه
لا يوصله الى حد التناهى قوله وان شئت قلت آه الفرق بين التقرير
اى فى التقرير ه
الثانى والتقرير الاول آه الاول فى الاول جملة غير متناهية كل الجمل الباقية كلها
اى الى الجزء الاول ه
والثانية اقل منها وجزء والثانية كل الثالثة والثالثة جزء منها وهكذا الجملة فى
الثانى فان الاول اقل منه وجزء من الثانى والثانى من الثالث وهكذا وايض
اى التقرير ه اى الجزء الاول ه
التطبيق فى الاول يكون من جانب العلة وفى الثانى من جانب المعلول وايض فى الاول
كما قرره يلزم تناهى الاحاد مع قطع النظر عن ان نقول عدم تناهى المجموعات
لازم واللازم باطل فيكون الملزوم وهو عدم تناهى الاحاد ايض باطلا كما قلنا
لان عدة المجموعات عدة الاحاد الا واحدا من عدة الاحاد الذى هو جزء المجموع
اى الاثنين ه
الاخير فكما تناهى عدة المجموعات تناهى عدة الاحاد لانها زائدة على عدة المجموعات
بواحد بخلاف الثانى لا يقال بل الحال بالعكس فان المجموع الاول فى الاول ينتقل الى
الطرف الاخير وهو غير متناه وفى الثانى ينتقل الواحد الذى هو الاول الى الاخير
لان المنتقل فيهما عدده لا يتخصص هذا العدد ايض وسنح لى فى ابطال الغير المتناهى

يعنى ان احتمال عدم تناهى المجموعات يضر فى مدعى المستدل لان مدعاه نفى عدم تناهى الاحاد والمجموعات وعدم تناهى المجموعات يضر فى مدعاه فاجرى برهان التطبيق لا نفى هذا الامر المحتمل وهذا القدر غير نافع للمجيب لان المجيب يدعى لزوم عدم تناهى المجموعات البتة لا ان عدم تناهيها امر محتمل واجراء برهان التطبيق لم يدل على كون عدم تناهى المجموعات امرا محققا وما فلا بد للمجيب فى دعواه من التعويل والاعتماد بان اورد دليلا اخر على عدم تناهى المجموعات ه

يعنى انما يجعله غير متناه لو كان الانضمام بمرات غير متناهية فانما يكون الجمل غير متناهية ايض ه

لان الجزء الاول هو الواحد والثانى هو الاثنين ه

هذا السنوح من خواطر المحشى كذا سمعت من بعض من يوثق به والله اعلم كاتبه الفقير

وجه لا يحتاج الى التطبيق وامثاله وهو ان يقال لو وجد الامور الغير المتناهية مترتبة
وغير مترتبة لا يتجاوز في العلة من الواحد وفي الكثرة من غير المتناهي فمراتب التزايد
والتناقص يجب ان يكون غير متناهية مع انها محصورة بين الجملة الغير المتناهية
التي هي الكل والواحد والمنع بان مراتب التزايد بقدر متناه لا ينتهي الى غير المتناهي
ولو كان بمراتب غير متناهية ومراتب التناقص مثله ولو كان بمراتب غير متناهية لا ينتهي
الى المتناهي مكابرة فان رضي المانع بامثاله فالله يوفقه فانه لا شك ان الجملة الغير
المتناهية لا ينقص من الواحد ولا يزيد من نفسها مع ان مراتب التفاوت والزيادة
والنقصان بقدر متناه يجب ان يكون غير متناهية وان انضمام المتناهي الى المتناهي
بمراتب غير متناهية يجعله غير متناه البتة مع انا نقول عدم انتهاء التزايد بمراتب
غير متناهية الى ذلك الغير المتناهي ادخل في انحصار مراتب الزائد بين ذلك الغير
المتناهي والواحد فانا اذا ادعينا انحصار شيء بين سور البلد مثلا لا يضره
عدم وصول ذلك الشيء الى السور وكونه في وسط البلد لانه غير خارج عنه البتة
بل نقول يجب انتهاء التزايد الى ذلك الغير المتناهي اذا كان مراتب التزايد بواحد
مثل عدد احاد الغير المتناهي الا واحدا مثلا الايام غير متناهي العدد وكذا الشهور والاعوام
والايام اكثر من الشهور والشهور اكثر من الاعوام فاذا زدنا على يوم بواحد واحد
بحيث يكون مراتب التزايد بعدد الايام الباقية كلها يكون المجموع هو مجموع الايام
البتة واذا زدنا عليه بمراتب غير متناهية بعدد الشهور او الاعوام مثلا يكون
المجموع غير متناه ايضا لكنه اقل من مجموع الايام بل يكون مساويا بعدد الشهور والاعوام وهذا
الحال في الزيادة على عدد الشهور والاعوام فانه اذا زيد بعدد الايام يكون

المجموع

المجموع ازيد من مجموع الشهور او الاعوام وان ساوى ساوى وان نقص نقص
وايضا يكفينا الغير المتناهي الذي يحصل بعد التزايد بمراتب غير متناهية سواء
كان مساويا بالمجموع الاول او ناقصا فانه لا شك انه ايضا موجود في ضمن المجموع
الاول **قوله** فيتعدد تمام ماهية شيء آه اقول لا يخفى انه لا يلزم من تركب العدد
مما تحته من الاعداد تعدد ماهية ذلك العدد غايته ان ذلك العدد مركبا من
امور مخالفة الحقيقة كالحيوان المركب من العناصر الاربعة المخالفة الحقيقة مثلا
ولا تعدد في ماهية الحيوان وانما يلزم التعدد لو كان المعتبر في ماهية العدد كل
واحد بخصوصه من اثنين اثنين الذي يساوي عدد احادهما ذلك العدد المفروض
كالستة والاربعة او الثمانية والاثنين او الخمس مثلا او من غير اثنين اثنين
مثل خمس اثنين او ثلث ثلثة وواحد بالنسبة الى العشرة بان يتركب العشرة تارة
من اربعة وستة بخصوصه وتارة من ثمانية واثنين بخصوصه واخرى من خمسين
بخصوصه واخرى من خمس اثنين بخصوصه وهكذا على ان بطلان تعدد الماهية
المركبة من اجزاء شاملة على اجزاء الاخرى على التبادل بان يكون جزء
من كل شاملا للجزء من الاخرى وجزء اخر منه شمولا للجزء اخر محل تامل فاطلب من
حواشي حكمة العين في اواخر بحث الوحدة والكثرة ولا يلزم ايضا زيادة بان
الخمس جزء من العشرة احاد العشرة احاد العشرة من العشرة فاحاد مجموعهما
عشرة وكذا الستة والاربعة واحادهما ايضا عشرة فيكون المجموع عشرين
وعلى هذا لان الاجزاء متداخلة واما اذا كان المعتبر هو القدر المشترك اي عشر وحدات
مع قطع النظر عن الخصوصيات فلا يبقى الا الوحدات فيثبت المط قال الش

فان العشرة اذا كانت مركبة
من السبعة والثلثة والستة
والاربعة فالسبعة شاملة
للستة والاربعة للثلثة
وهكذا

التجريد في بيان بطلان تركب العدد من مجموع ماتحته وان تقومت بالكل لزم
استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان واحدا منها كاف في تقويمها فيستغني به
عما عداه فتامل قوله هذا الكلام انما يتمشى اذا كان لكل عدد آه سيخ لي وجه
على ان العدد يجب ان يكون له صورة نوعية وراء الوحدات لان الوحدة على ما
حققه الشيخ ليست من المقولات ولا مما صدقت المقولات عليه وعند البعض
من مقولة الكيف وعلى اي حال فكثيرها ايض وحدة فان كل كلي كما يصدق
على واحد من افراده كذلك يصدق على كثير من افراده فان الانسان الواحد
مثلا انسان كذلك الانسان الكثير انسان والش قد حققه في حواشيه على شرح
التجريد في بحث العلة والمعلول في تصحيح صدق تعريف العلة على العلة التامة
فما يصدق عليه الوحدة كيف يصدق عليه العدد الذي هو من مقولة الكم نعم
لو قيل ان الوحدة عدد لجاز تركب عدد الكثير من الوحدات وقد ابطل الشيخ كون
اي عن الوحدة الصرفة وكذا حال التركيب من الوحدات ه
الوحدة كما عن الرأس لا يقال انه انما يدل على تحقق الصورة النوعية ليكون كما
ذ الدليل ه
لا على ان لمراتب الاعداد صورا نوعية متخالفة والكلام فيه بجريان الدليل المذكور
في مراتب الاعداد بعينه فان الثمانية مثلا اثنان من افراد الاربعة وعلى
هذا لا نغفل عن لزوم تركب الكم مع كونه جنسا عاليا ولعله لهذا قال من قال الوحدة
من مقولة الكم وكذا من قال ان الوحدة امر اعتباري قوله ويكون هذا الى الامتياز
بخصوصية المادة او وجود اقل في ضمن اكثره بخلاف المتصل فان تمايزه بالفصول
كالانقسام في جهة او في جهتين او في الجهات والفصول صورة له وكذا الواتصل مثلا اه
في الخط ه في السطح ه
ذراع بذراع انعدم كل من الذراعين ويحدث ذراعان قوله ثم عدم تركب العدد

وجه التامل هو ان الاستغناء انما يلزم اذا امكن ان يتحقق العشرة والاثنين مثلا بدون ان يتحقق الستة والاربعة بوجود الثمانية وليس كذلك فانك متى فرضت تحققها من الثمانية وغير ذلك وليس كذلك الستة والاربعة وغيره لازم التحقق فلم يتصور والاثنين فتحقق الثمانية والاثنين فقط حتى يكون تقومها بالكل تحقق العشرة من الثمانية فلزم الاستغناء ه

عا يعني انه لو لم يكن لمراتب الاعداد صورا نوعية متخالفة بل كانت الصورة النوعية متحدة في جميع المراتب يلزم ان يسمى كل مرتبة باسم مرتبة اخرى مثلا لو لم يكن الصورة النوعية للاربعة متخالفة للصورة النوعية للثمانية اربعة وهو بط ه

صم يعني بعد ما قرر من لزوم الصورة النوعية لزم تركب الكم من الوحدة والصورة النوعية والتركيب ينافي كونه جنسا عاليا لا يقال ان التركيب اللازم انما هو في نوع الكم اعني العدد ولا في جنسه حتى يضرنا لانا نقول يلزم في جنسه ايض لانه اذا كان صدق الكم الذي هو الجنس العالي على العدد موقوفا على الوحدات والصورة النوعية يلزم التركيب في الجنس لتحقق الثاني كما ان صدق الانسان على شيء موقوف على كون ذلك الشيء جوانا وناطقا معا فيكون الانسان مركبا كذا هنا ه

ط يعني ان كلمة هذا يحتمل ان يكون اشارة الى الامتياز بخصوصية المادة كما هو الظ ويحتمل ان يكون اشارة الى وجود الاقل في ضمن الاكثر لكن الاخير بعيد من الظ اذ ليس في مذكورا صريحا بل مفادا من قوله اما اذا كان محض الاحاد ه

هذا بالنظر الى قوله او وجود الاقل ه

يحتمل ان يكون جوابا عن قوله فان قلت آه على تقدير ان يكون ايرادا على التقرير
الاول ايض بان الاقل ليس جزء من الاكثر فان العدد الاقل ليس جزء من العدد
الاكثر ووجه الدفع ح ظ لان العدد عارض والمعدود معروض ولا يلزم من عدم
كون عارض شيء جزء لعارض شيء اخر ان لا يكون ذلك الشيء جزء لذلك الاخر
بل ندعي ان الاقل جزء الاكثر على ما قال فانا نعلم بديهة آه ويحتمل ان يكون
جوابا على تقدير ان يكون فان قلت آه ايرادا على قوله وان شيت قلت آه ووجه
الورود ظ واما وجه الدفع فهو انا لم نرد بالواحد والاثنين والثلثة نفس العدد
بل المعدودات بل الحق ان يراد بالواحد والاثنين والثلثة المعدود لا العدد
وعلى الاعراض ايض غير الكم المنفصل ه
لانها محمولات بالمواطاة على الجواهر ولا شيء من الاعراض كذلك بل العدد الذي
من مقولة الكم هو الاثنينية والثلثية وهكذا ولعلهم تسامحوا حيث اوردوا
مثال العدد الاثنين والثلثة مثلا وقد وجدنا ما في انموزج الش حيث
قال لا بد ان يوجد في جملة النفوس الغير المتناهية واحد واثنان وثلثة
وهكذا الى غير النهاية اي معروضات لها وتلك المعروضات موجودة موافقا
فذكر العدد واراد المعدود ه
لما قلنا بحسب الارادة فان قيل امتياز الاثنين مثلا عن الثلثة بالترتب
والتقدم والتأخر انما هو بالعدد فلما لم يكن العدد الاول جزء من الاكثر
فكيف يمتاز المعدودات حتى يجري التطبيق قلنا كلما تحقق العدد الاكثر تحقق
العدد الاقل وهو لا يستلزم الجزئية وغلبة اللزوم والخلاف في الجزئية على ما
يظهر من دليلهم لا في وجودها لانه لا شك ان الثلثة مثلا كانت موجودة قبل
اي لا في وجود الجملة التي هي الاقل ه
وجود الرابع فمتى وجد الرابع وجدت الاربعة فاي مدخل لوجود الرابع

عا مثلا الحيوان جزء في الانسان مع انه لو لم يكن للجزئية العارضة للحيوان جزء للكلية العارضة للانسان ه

حتى ينعدم الثلثة الا ان الدليل الدال على ان كل مرتبة من العدد له جزء صوري
يختلف به انواعا يدل على انعدام الاقل عند وجود الاكثر والالزم كون الثمانية
ثمانية واربعة معا لكونها كثيرا من افراد الاربعة بل على انعدامه مطلقا لاستلزام
وجود كل مرتبة مرتبة اخرى فوقها بل لاستلزامه عدم نفسه لان وجود كل مرتبة
من مراتب الاعداد يستلزم تحقق وحدة اخرى وراء وحدات الجزء لتلك المرتبة لان
الوحدة تساوق الوجود فيستلزم تحقق مرتبة فوقها فاما ان نقول وكذا فلا يتقرر
في مرتبة او نقول فيلزم انعدام المرتبة التحتانية لتحقق الاكثر الفوقانية
فيلزم انعدام وحدة التحتانية ايض لانعدام معروضها فيلزم انعدام
الفوقانية ايض فاي مرتبة فرض تحققها يلزمه عدمها والقول باعتبارية العدد
لا يخلصنا لانه وان كان اعتباريا غير موجود في الخارج لكن بمراتبها تحقق ما
وان كان انتزاعيا فيجري مراتب البحث فيه بعد التخالف ماهيتها كالعمى والجهل
مع كونهما عدميين نعم لو التزم ان لكل مرتبة جزء صوريا والجزء الصوري للمرتبة
التحتانية موجود مع المرتبة الفوقانية ولا يتصادقان لان للفوقانية جزء
صوريا اخر فالفوقانية انما تصدق على مجموع المراتب التحتانية وجزئية
الصوري والتحتانية يصدق في الثمانية مثلا على مجموع الاربعتين فقط
خارجا عنه ما هو الجزء الصوري للثمانية كما ان الكلمة تصدق على مجموع
الكلمتين بلا اعتبار الاسناد والكلام يصدق عليهما مع الاسناد
اي على مجموع الكلمتين والاسناد فالاسناد بمنزلة الجزء الصوري للكلام
تخلصنا من لزوم عدم اية مرتبة فرض وجودها لكن لا مخلص من لزوم مرتبة بعد مرتبة

الى ما

بعني ان الدليل الذي ذكر لاثبات الصورة لكل مرتبة من مراتب العدد يدل على انعدام الاقل آه لكن مع قطع النظر عن ثبوت الصورة النوعية لكل مرتبة من مراتب العدد بذلك الدليل كما يدل على وجود الصورة النوعية لكل مرتبة من مراتبه يدل على انعدام الاقل آه لكن ليس من حيث ان اخذ لزوم وجود صورة نوعية لكل مرتبة من مراتب العدد فان اختلى بهذا المقام يضر في مقصد الباحث ه

الى ما لا نهاية باي تحقق كان وكذا الواعرض عن القول بان مراتب الاعداد
متخالفة بالماهية ولم يعتبر الجزء الصوري يلزم ايض وجود مرتبة فوق اخرى
الى ما لا نهاية له لمساوقة الوحدة الوجود **قوله** من استناد المعلولات آه وجه
الابتناء على الجزئية التي كان الكلام فيها غير ظ عندي بل لا يظهر مما نقله ههنا
ان اثنين مثلا موجود مع الثلثة ايض الا ان يقال في دفع الثاني انه اكتفى
بهذا عن تتمة وفيها جواز صدور شيء عن اثنين له ثالث يصدر عنه وعن مجموع
الثلثة شيء فان لم يقولوا بوجود الاثنين مع الثلثة كيف يمكن ان يصدر عن الاثنين
المذكور شيء الا انه قال عن مجموع ا ب ج د فانه قول بوجود الثلثة مع الاربعة
فان تحقق الرابع يستلزم تحقق الاربعة وكذا يستلزم تحقق الثلثة
لانها علته **قوله** والخارج عن جميع الممكنات آه وجه الابتناء انه لو لم يكن الاقل
جزء من الاكثر لم يصح قوله والخارج عن جميع الممكنات هو الواجب لا نح يكون
ما فوق المعلول الاخير خارجا عن السلسلة لانه ليس نفسها وهو ظ
ولا جزءها لان جزءها منحصر في الاحاد على الفرض ولا شك في وجودها على ما
آنفا وعبارة القدح صريحة في الجزئية وان لم يتبين بحسب المعنى لانه على تقدير
كونه خارجا يمنع انحصار الخارج في الواجب لجواز ان يكون العلة ما فوق
المعلول الاخير نعم القدح في خصوص تلك المقدمة بهذا الوجه يبتني على الجزئية
لكن لا يخفى عليك انه انما يصح الحكم بابتناء الدليل على الجزئية لو كان الدليل
ساكتا عن المنع او قل ما يرد عليه على ذلك التقدير وليس كذلك فانه على ذلك التقدير
يمنع بطلان كون الجزء علة للكل كما هو المذكور في القدح ويبقى كون الخارج عن جميع

الممكنات واجبا سالما عن المنع وعلى تقدير ان لا يكون جزؤ لن جميع الممكنات
يبقى بطلان كون الجزء علة للكل سالما عن المنع ويمنع قوله والخارج عن جميع
الممكنات هو الواجب لجواز ان يكون الخارج ح هو مافوق المعلول الاخير فعلى
اى تقدير يمنع مقدمة واحدة من مقدمات دليله فمن اين يعلم ان المستدل
بنى دليله على انه جزء وغفل عن عدم بطلانه ولم يعتقد ان جزءه منحصر في الاحاد
ولم يغفل عن ان مافوق المعلول الاخير موجود خارج ايضا فحكم ان الخارج عن
جميع الممكنات هو الواجب قوله وما يتوهم من انه ليس هناك الا الاحاد الخ
اشارة الى رد ما يقال انه ليس هناك ممكن موجود وراء الاحاد وكل واحد
من الاحاد قد وجد علته في السلسلة فلا شيء هناك يحتاج الى علة بعد الاحاد
وجه الرد انه لا شك في وجود معروض الكثرة ولا شيء من الواحد بمعروض الكثرة فيطلب
علة لمعروض الكثرة وشبهة مشهورة على قولهم اذا وجد اثنان وجد ثالث هو مجموع الاثنين
ووجد ثلثة هالة يلزم على هذا من وجود الاثنين وجود امور غير متناهية بيانه انه
لو وجد اثنان وجد ثالث هو مجموع الاثنين على ما يلتم واذا وجد الثالث
وجد رابع هو مجموع الثلثة واذا وجد الرابع وجد خامس هو مجموع الاربعة وهكذا
فيلزم التسلسل واجيب بان الماهية اذا اعتبر فيه وحدة واحدة فالاثنان اى كل واحد منهما
يعتبر في الوجود الرابع مرتين مرة في ضمن الثالث الذي هو مجموع الاثنين ومرة على
حدة فيكون الموجود الرابع ماهية اعتبارية وقس عليه الخامس والسادس وغيرهما
لكن يبقى الكلام في كون الرابع اعتباريا مع كون جميع اجزائها موجودا حقيقيا
متغايرا فان الاول والثاني والثالث موجودات حقيقية والرابع عبارة عنها

وقد

يعني قد تغفل عن كون مافوق المعلول الاخير خارجا فحكم الخ ه

عا: يعني ان المجموع الذي بطلانه علة لا يكون موجودا ه

وبيان هذه الشبهة شبهة شان صدر فحاصل هذه الشبهة انه لا يصح ان يقال مجموع الممكنات اما مستندة الى المجموع او الى جزئه او الى الخارج منه لانه لو احتاج المجموع من حيث هو الى علة يلزم التسلسل لانه يكون ح جميع الممكنات مع مجموعها مجموعا اخر وهكذا ه

قد سمعت عن الاستاد ان هذا الجواب وان وقع الشارح لكن لم يثبت المدعى وهو احتياج مجموع الممكنات الى الواجب لان المجموع الذي يسئل عن حاله انه اما يحتاج الى نفسه او الى جزئه او الى خارجه ان كان هو المجموع الذي يكون من افراده مجموع الاثنين من حيث هو وهكذا فيلزم ان يكون المجموع المسئول هو ومجموع الثلثة فلا يحتاج الى علة بل هو بمنزلة الماهية عن حاله ماهية اعتبارية وان لم يكن من افراده المجموعات الاربعة التي جعلت اعتبارية في المذكورة بل كانت المجموعات المذكورة خارجة عن المجموع المسئول عن حاله يلزم بطلان حصر الخارج في الواجب بل جاز ان يكون علة المجموع تلك المجموعات ه

٨٦

١٥٦

وقد تقرر ان وجود الكل عند وجود جميع اجزائه ضروري وان انتفاءه انما يكون
بانتفاء جزء من اجزائها قوله انتقض البرهان به لانه لو كانت غير متناهية
لكانت صورها العلمية ايضا غير متناهية وعلمه تعالى ازلية وابدية فيجمع الصور
الغير المتناهية فيه تعالى فيجري التطبيق وانما قررناه كذلك ليطابق السؤال والجواب
قوله ولذلك ذهب الفلاسفة الخ لا وجه لذهاب الفلاسفة لانهم يقولون بوجود
النفوس الغير المتناهية ولا يقولون باستحالة الغير المتناهي مطلقا والدليل المذكور
لم ينظم لهم بل هو من خواص الشارح نفسه قوله الا ان علمه تعالى علم اجمالي
وسيجيء في بحث علم الواجب منا تفصيل في العلم الاجمالي وكيفيته وثبوته
وانتفائه قوله وان كانت غير واقفة عند حد فيكون مقدورات الله تعالى
غير متناهية بمعنى ما لا يقف عند حد وكذا قبول الجسم الانقسام الغير المتناهي
بمعنى ما لا يقف عند حد مناف لامتناع حصول الغير المتناهي مطلقا على
مذهب المتكلمين وامتناع كون اجزاء الجسم غير متناهية على مذهب الحكيم وذلك
لان جملة المقدورات الممكنة وكذا جملة الانقسامات الممكنة اما ان يكون متناهية
او غير متناهية فعلى الاول يلزم ان يقف المقدورات والانقسامات فبطل
كونها لا يقف عند حد وعلى الثاني يلزم امكان الغير المتناهي واجاب بعض
الفضلاء من معاصري الاستاد بانه ان اريد بقوله جملة المقدورات
الممكنة وجملة الانقسامات الممكنة جملة المقدورات التي كل واحد منها
ممكنة على ان يكون الممكنة صفة الانقسامات والمقدورات لا للجملة فنختار
ان تلك الجملة غير متناهية قوله يلزم امكان الغير المتناهي قلنا ما اغا يلزم امكان الخ

عا: يعني ان حاصل قول الشارح ولذلك هو ان ولاجل ان علم الواجب تعالى لو كان بالاشياء وصورها مفصلة يجري برهان التطبيق ويلزم تناهي الصور العلمية ذهب الفلاسفة الخ وحاصل قول الاستاد لا وجه الخ هو ان الفلاسفة غير قائلين بجريان التطبيق على تقدير كون علمه تعالى بالاشياء مفصلة وانما اجري التطبيق بناء على الدليل المذكور والدليل المذكور لم ينظم للفلاسفة بل هو من خواص طبع الشارح فلم يكن لذهاب الفلاسفة الى كون علمه تعالى اجماليا وجه ولاجل عدم ظهور الدليل المذكور على الفلاسفة ذهب الفلاسفة الى عدم تناهي النفوس ه

احاد الغير المتناهي لا امكان المجموع الغير المتناهي فان كل واحد من احاده متناه
ممكن والمجموع غير متناه ممتنع وان اريد بها الجملة التي تكون تلك الجملة ممكنة
بان يكون الامكان صفة الجملة نختار انه متناه قوله فيقف عند حد قلنا نعم فان
كل جملة متناهية فوقه بواحد او اثنين او ثلثة وهكذا جملة اخرى متناهية
ولا يلزم من فرضنا تناهي الجملة ان نعين لها عددا حتى يلزم حين وجود شيء من
المقدورات والانقسامات عدم شيء من تلك الجملة لتقوم هذا الحادث مقام
الزائل كما توهمه بعضهم واستبعد فان المتناهي له افراد كالعشرة والعشرين
والاربعين مثلا وما فرضنا الا تناهي الجملة لا يقال للمعترض ان يريد من المتناهي
ماله عدد معين لانا نقول فح اما ان يريد من الغير المتناهي ما ليس بمتناه بهذا
المعنى فعدم التناهي بهذا المعنى لا ينافي الامكان لان الغير المتناهي بهذا المعنى
يمكن ان يتحقق في متناه اخر فوق المتناه المفروض او تحته او يريد المعنى المتعارف من
الغير المتناهي نمنع الحصر بين القسمين واجاب الاستاد روح الله روحه عن
الشق الثاني بان معنى جملة الانقسامات ان لا يشذ عنها انقسام وهو يستلزم
اللاتناهي واللاتناهي يستلزم الامتناع فالامتناع لازم جملة الانقسامات
فلو فرضنا ممكنة كان كان يقول جملة الانقسامات الممتنعة الممكنة اما متناهية
او غير متناهية ولا شك ان هذا مفهوم لا مصداق له اصلا حتى يلزم من تناهيها
او عدم تناهيها استحالة وهذه مثل ما يقال الشيء الذي يستلزم وجوده
وعدمه اجتماع النقيضين اما موجود او معدوم وعلى اي تقدير يلزم اجتماع
النقيضين وجوابه ان ليس مفهوم يتصف بهذه الصفة حتى يلزم على تقدير وجوده

واستحالة كل مركب بالذات لا يضر في امتناعه في نفس الامر وكذا لا يضر في امتناع الاجتماع بالذات فان الاجتماع امر للجميع اخر واحتياج الاجتماع الى الغير على تقدير وجوده الفرضي لا يضر في امتناعه الذاتي كما لا يضر احتياج شريك الباري على تقدير وجوده الى الغير في امتناعه الذاتي

اي فوق المتناهي المفروض يعني زائدة على المتناهي المفروض بواحد و اثنين ه

يعني انه قد اجاب بعض المدققين بانا نقول ان الجملة متناهية وعددها ايض معينة كالفضلا ... لكن هذا الجواب مما استبعده العقل ه

يعني انا نقول ان الجملة متناهية فان الجملة كالا حد ه عشرة فقولنا ان الجملة متناهية صحيح لكن مع ذلك غير واقعة عند حد العشرة لجواز ان يحصل عشرة اخرى بعد تلك العشرة فهذه الجملة ايض متناهية ففي كل مرتبة يصح قولنا ان الجملة متناهية ووقوفها عند حد غير لازم لا يقال لو اراد المعترض من الجملة الجملة بحيث لا يشذ منها شيء فح لا تصح ان يقال ان الجملة متناهية ووقوفها عند حد لانه لو وجد بعد الجملة مقدور اخر يلزم خلاف المفروض لانا نقول اذا جعل الامكان صور الجملة فح لم يصح فرض الجملة بحيث لا يشذ لان الجملة التي لا يشذ منها شيء لم يكن ممكنة بل ممتنعة فجوابه هو ما افاد بقوله ان اريد بقوله جملة المقدورات آه فانه اذا اريد من الغير المتناهي ما لم يكن الفا مثلا فالجملة التي يكون واحدا والفا وتسعة وتسعين وتسعماية ه

اوعدمه اجتماع النقيضين قوله والتعلق حادث اقول القول بحدوث التعلق
لا ينفع للقائلين بان العلم صفة ذات اضافة اذا قالوا بلزوم الاضافة سواء
كان الاضافة هو نفس التعلق او امرا اخر ويقوى الاشكال على القائلين بان العلم
نفس الاضافة كما هو مذهب بعض المتكلمين لانه لا يمكن لهم القول بان العلم قديم والتعلق
حادث مع انه غير صحيح كما ذكره الشارح ولا يمكن الجواب عن قبلهم بان الاضافة يقتضي تمايز
الطرفين لا تحققهما لانهم لما لم يقولوا بالوجود الذهني والمفروض انه لا وجود له في الخارج
ايض ففي اي ظرف تمايز واين يثبت له التمايز حتى يتعلق به الاضافة وذهب بعضهم
الى ثبوت المعدومات الغير المتناهية منفكة عن الوجود وقيل عليه الفرق بين الوجود
والثبوت لا يؤثر في اجراء البرهان لانه يدل على ان الامور الكائنة في الاعيان لا يمكن
سلسلتها الى غير النهاية سواء يسمى الكون في الاعيان ثبوتا او وجودا وايض يرد على
القائلين بكون العلم اضافة او ذات اضافة دون الثبوت المنفك عن الوجود
ان لا يكون افعاله تعالى اختيارية لان الاختيار بعد معلومية المعلول والمعلومية
بعد الوجود اما على تقدير كون العلم نفس الاضافة فقط بلا ريب واما على تقدير كونه
ذات اضافة فلما ذكره الشارح الا ان يقال كما انه ذاته تعالى لا يدخل تحت تصريف
الزمان وجميع الازمنة حاضر عنده مع جميع الزمانيات كل في وقته ونسبته
الى الجميع على السواء كذلك صفاته تعالى ليست بزمانية اضافية كانت او حقيقية
فيتعلق الاضافة الازلية تعلقا ازليا بوجود المعلومات فيما لا يزال كما يقول القائل
بان علمه تعالى حضوري انه جميع المعلومات حاضر عنده من الازل الى الابد كل في وقته
والحضور بل الاحضار اضافة وهذا الجواب من سوانح الوقت ولعل هذا اسلم

فيكون طرف الاضافة هي المعدومات الثابتة فلا يلزم عدم علمه تعالى في الازل ه

فكما يجري البرهان في الامور الموجودة الغير المتناهية ويلزم تناهيها كذلك يجري في الامور الثابتة الغير المتناهية ويلزم تناهيها فاذا لزم التناهي الامور الثابتة لزم عدم كونه الله تعالى عالما في الازل ه

اي لا يرد على من قال بثبوت المعدومات الغير المتناهية منفكة عن الوجود ه

مما اختاره الشارح من ان علمه تعالى اجمالي لما فيه ما فيه وسيجئ زيادة تفصيل في بحث
العلم ان شاء الله تعالى **قوله** ثم اقول كما ان البعد المكاني آه اشارة الى رد الاستدلال
بقدم الزمان الذي يلزم منه قدم الحركة والمتحرك ما وجه الاستدلال انه كيف يمكن القول
بحدوث الزمان فانا اذا قلنا بحدوث الزمان واجزاء العالم مثلا في هذا اليوم
نجزم بداهة ان من هذا اليوم الى الازل امتدادا لا يقف عند حد ولا نعني من الزمان
الا هذا فيكون الزمان قبل وجوده فوجه الرد ان هذا الجزم من بديهة الوهم لا بديهة
العقل وهذا التوهم مثل توهم المكان غير متناه مع انه متناه باتفاق العقلاء وهذا التوهم
لا ينافي عجز الوهم عن توهم الازل مع حكم العقل بان الازل غير متناه لان معنى عدم توهم
الازل ان الامتداد الوهمي الغير المتناهي لا يمكن ان يحصل في الوهم بل كل ما يحصل فيه
فهو متناه ومعنى عدم التناهي في الوهم ان الوهم لا يقف عند حد فالعقل يحكم بسبب عدم
وقوف الوهم عند حد بعدم تناهي الامتداد لا ان الوهم يحكم بعدم تناهيه ولذلك قال
يقع في العقل المشوب بالوهم **قوله** وقولهم انا نجزم بتقدم بعضه آه اشارة الى رد
الاستدلال المشهور بقدم الزمان وحاصل الاستدلال ان القبلية التي لا يجامع
القبل معها البعد من الاعراض الاولية للزمان وبينوه بانه اذا قلت زيد متقدم
على عمرو يتوجه عليه انه لم قلت ان زيدا متقدم على عمرو فاذا قلت انه كان مع الحادثة
الفلانية وعمرو كان مع الحادثة الفلانية وتلك الحادثة متقدمة على هذه الحادثة يتوجه
عليه انه لم قلت ان تلك الحادثة متقدمة على هذه الحادثة فاذا قلت ان تلك الحادثة كانت
امس وهذه الحادثة كانت اليوم والامس متقدم على اليوم انقطع السؤال فظهر ان القبلية والبعدية
بالمعنى المذكور من الاعراض الاولية للزمان بمعنى انهما لا يلحقان الا عارضين لاجزاء

اي الزمان عرض فلا بد له من معروض فمعروضه الحركة وهذا ما جوزوا قيام العرض بالعرض ثم الحركة ايضا عرض فلا بد له من معروض فثبت قدم المتحرك ه

اي يلزم على مذهب من قال بحدوث الزمان كون الزمان قبل وجوده وهو محال ه

الزمان بالذات ولغيرها بالعرض بواسطة الزمان واجزائه فاذا كان الزمان
حادثا لزم تقدم عدمه على وجوده هذا اليوم فيلزم حين عدم الزمان وجوده
وما يلزم من عدمه وجوده فعدمه ممتنع فان لزم من عدمه مطلقا وجوده ممتنع
عدمه مطلقا وان لزم من عدمه الخاص مثل العدم قبل الوجود او العدم بعد الوجود
فعدمه الخاص ممتنع فاورد الشارح الجديد للتجريد بان انقطاع السؤال لا لانه من
الاعراض الاولية للزمان بل لان التقدم من اليوم معتبر في مفهوم الامس فاذا
سئل لم قلت ان امس متقدم على اليوم كان كان يقال لم قلت ان الزمان المتقدم
متقدم وما ذلك الا سفسطة واجاب الشارح في حواشيه على ذلك الشرح بانه لا يخفى
انه اذا تخيل قطعة من الزمان يجزم العقل بمجرد هذه الملاحظة بتقدم بعض اجزائها
على بعض مثلا اذا لاحظ العقل بمعونة الوهم الزمان الممتد قدر يومين مثلا على الوجه الذي
ذكرنا يجزم بمجرد ذلك بتقدم احدهما بخصوصه على الاخر وان اردت زيادة تفصيل فارجع
الى حواشيه في بحث القدم والحدوث من التجريد فمنعه ههنا ان حمل على ظاهره وهو منع تقدم بعض
اجزاء الزمان على بعضها بالتقدم الذي كان الكلام فيه وانقطع السؤال عنه عند الانتهاء
الى الزمان وعلى تقدير تسليمه منع كونه راسما موجودا اي عرضا اوليا خاصا للزمان حتى يستدعي
وجود الزمان عند تحققه بين عدم الزمان ووجوده كما قرره المستدل يخالف ما قرره واثبت في
حواشيه بل كان الواجب حمله ان يمنع تحقق هذا التقدم والتاخر بين عدم الزمان ووجوده
مستندا بان ما تحقق بين عدم الزمان ووجوده نوع اخر من التقدم كتقدم الواجب على
الزمان فانه نوع اخر من التقدم فتحققه لا يستدعي وجود الزمان فغاية توجيه المنع على وجه
لا يخالف ما قرره في حواشيه ان يحمل ههنا على التقدم الذي بين عدم الزمان ووجوده ويمنع تحققه

اي التقدم نفسه

يعني عدم السؤال من بعدية الامس على اليوم لا لاجل كون التقدم عرضا اوليا للزمان بل لكون التقدم على اليوم معتبرا في مفهوم الامس فلو كان التقدم كذلك لانقطع السؤال عند وصول الحادثة الى الحادثة الفلانية ه

الجديد

اي يتقدم القدر الذي هو مقدار يوم على القدر الذي هو مقدار يوم اخر ه

اي ورد هذه العبارة ههنا لبيان تصحيح العبارة والانقول على تقدير تسليمه لم يكن مخالفا لما قرره في حواشيه بل المخالف لما قرره انما هو منع تقدم بعض دون تسليم ومنع كونه راسما موجودا ه

بين اجزاء الزمان بان ما تحقق ههنا نوع اخر فان المستدل الحالم يفرق بين
المتقدمين وحكم بانهما من نوع واحد فادعى ضمنا ان ما تحقق بين عدم الزمان
ووجوده تحقق بين اجزاء الزمان بل المتحقق بين اجزاء الزمان ليس الا هذا منع الش
تحققه بين اجزاء الزمان فانه نوع اخر وعلى تسليم تحققه منع اقتضاء تحقق هذا المعنى وجود
ما هو متقدم بهذا التقدم حتى يحصل الزمان ويستلزم وجوده حين عدمه فما اثبته بين
اجزاء الزمان في حواشيه هو احد معنييه وما منعه ههنا معناه الاخر فهو وافق الحكماء في شيء
وهو ان التقدم بين اجزاء الزمان زماني عرض اولا وبالذات لاجزاء الزمان وثانيا وبالعرض
للزمانيات لا ذاتي كما ذهب اليه المتكلمون ويخالفهم في ان تقدم عدم الزمان على وجوده
ليس من قبيل تقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها حتى يستلزم وجود الزمان وكذا يوافق
المتكلمين في شيء وهو ان تقدم عدم الزمان على وجوده ليس بتقدم زماني بل هو ذاتي
ويخالفهم في شيء وهو ان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض ليس بتقدم ذاتي بل هو زماني كما
ذهب اليه الحكماء ثم لا يخفى ان حمل كلاميه احدهما قوله ثم اقول كما ان البعد المكاني متناه ومع آه
وثانيهما قوله وقولهم انا نجزم بتقدم بعض اجزاء الزمان آه على جوابين من دليلي الحكماء
اولى من جعل احدهما تتمة الاخر مع ما فيه من لزوم نسبة التوهم الى المدعي المدلل ههنا
احتمال اخر وهو ان الم المقدمة الثانية ويكون المراد من التقدم المذكور التقدم الذي
بين اجزاء الزمان ومن اعراضها الاولية ويكون نقل الاولى لغرض آخر لا لان يمنع ويؤيده
السند فان التقدم فيه مسلم ووجود الراسم منفي ولكن لم يدع احد هذه المقدمة في الدليل
المذكور لا صريحا ولا ضمنا لانه لم يستدل على وجود الزمان حين عدمه لتقدمه بان التقدم
صفة وجودية او مستلزم بصفة وجودية فما يثبت له هذه الصفة الوجودية يجب ان يكون موجودا

وجه التقدم الذي بين اجزاء الزمان ه

وجه التقدم الذي بين عدم الزمان ووجوده ه

يعني في صورة جعل القول الثاني تتمة الاول يلزم نسبة التوهم الى المدعي المدلل وهذا بط اما بيان الملازمة هو ان المدعي وهو ان الزمان قديم والدليل عليه جزمنا بتقدم بعض الاجزاء على بعض فاذا قلت انما نقول له الزمان من الاستبعاد الغير المتناهي فانما هو مجرد التوهم فقد نسبت التوهم الى المدعي المدلل اما اذا جعل كل واحد من القولين كلاما على حدة فلا يلزم الاستحالة المذكورة لانه ليس [illegible] مدعي مدللا بل لزم نسبة التوهم الى المدعي البحث وفيه تامل ه

حتى

حتى يمنع بل بان التقدم عرض اولي لاجزاء الزمان فانما تحقق يجب ان يتحقق
معروضه الاولي سواء كانت الصفة وجودية او اعتبارية فالمناسب على وجه
لا يخالف لما قرره في حواشيه منع تحقق هذا التقدم في عدم الزمان مستندا بانه
نوع اخر او كونه عرضا اوليا خاصا له لا منع كونه راسما موجودا او مستلزما للراسم
الموجود وقد منع الش في التجريد كونه عرضا اوليا للزمان بان انقطاع السؤال لا يدل على انه
لا واسطة في العروض بل على انه لا واسطة في الاثبات كانقطاع السؤال عند الانتهاء
الى حركة جالس السفينة واجاب الش عنه في حواشيه بانه لو كان هناك واسطة
في الثبوت اي في العروض فان كل واسطة في العروض واسطة في الثبوت
يصح السؤال البتة وان كان بديهي الثبوت وذلك ظ لان بداهة الان لا ينافي
السؤال الطالب اللم واجاب الاستاد بان اللم المسئول عنه بلم المبينة القول هو الحكم
بالتقدم وعلة الحكم يكون واسطة في الاثبات فانتهاء انية الحكم الى ذات الزمان
انما يدل على ان ذات الزمان كاف بتصوره في الحكم بتقدم اجزائه بعضها على بعض
سواء كان هناك واسطة في العروض اولا نعم قد يكون الواسطة في العروض واسطة
في الثبوت والاثبات ايض فالمنع باق قال المص قابل للفناء اعلم ان القبول
اما بمعنى الامكان الذاتي او الاستعدادي او نفس الامري او بمعنى الاتصاف
وقوله واختلفوا في وقوعه يدل على ان الاخير ليس بمراد ههنا وفي كل من المعاني
الاخر خلاف الحكماء اما الامكان الذاتي فلان الزمان من جملة العالم ويمتنع عليه
العدم الطارئ على الوجود عندهم وان امكن لذاته العدم والوجود في الجملة فلا امتنع
عليه العدم الطارئ ظهر عدم استعداده له فكذا امتناعه في نفس الامر وقوله

لم يكن في نفس الامر عند الحكماء ه

ثم لم يكن ممكنا بالامكان الاستعدادي عند الحكماء ه

اعلم ان الواسطة في العروض هي التي يكون الشيء العارض عارضا لها بالذات وتصير العروض واسطة وعروض ذلك العارض لشيء اخر فكان عروضه لشيء اخر بالعرض لحركة جالس السفينة فان الحركة عارضة بالذات للسفينة وبالعرض والتبع على جالسها فالسفينة واسطة في العروض والواسطة في الثبوت هي التي ليست معروضة للعارض اصلا بل واسطة لان يعرض العارض على شيء اخر بالذات كالصباغ فانه واسطة في اتصاف الثوب باللون وعروض اللون على الثوب بالذات اذ لم يصر الصباغ نفسه متصفا باللون والواسطة في الاثبات هي التي يكون سببا للاثبات اي للعلم بثبوت امر لشيء كالدلائل فانها تكون سببا للاثبات امر اي للعلم بثبوته علمنا بثبوت الامر فان الامر ثابت في حد ذاته لكن العلم بثبوته يحصل بتلك الواسطة تثبت الامر مثلا العالم حادث مدعى ولا شك ان الحدوث ثابت في نفسه اعني بها الدليل لانه متغير لان قولنا متغير تثبت على العالم لكنا لا نعلم حدوثه الا بقولنا وسايط في الاثبات فاضبط ويوجد الحدوث على العالم فالدلائل مطلقا هذا فانه من المفيدات ه

ولي في كونه امكان نفس الامري مرادا ههنا تامل والتوجيه ان امكان نفس الامري مستلزم للوقوع في وقت من الاوقات اذ لا شك ان الشيء اذا لم يكن واقعا لما كان عدم وقوع هذا الشيء ضروريا اذ الدوام لا ينفك عن الضرورة مثلا وجود العنقاء ممكن بالامكان الذاتي لكن عدمه دائمي وعلة عدمه ايض دائمي وكل شيء ما دام العلة ضروري فعدمه ضروري في نفس الامر فيكون وجوده ممتنعا في نفس الامر ه

وذهب الكرامية الى انه لا يقبل الفناء ويحتمل ان يكون في هذا المطلب ويحتمل
ان يكون في المطلب الثاني وهو الوقوع فيكون المعنى فقال بعضهم انه سيقع وذهب
الكرامية الى انه لا يقع فيكون القبول ههنا بمعنى الاتصاف والظاهر هو الاول بقرينة قوله
لا يقبل وقوله وان لم يخالفوا في حدوثه حيث لم يقل لا يقع وان لم يخالفوا في قوله قوله واجزاء
ابدان الانسان بخلاف الكرامية وابي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة
والمحقق الطوسي فانهم يقولون بتفرق الاجزاء ويأولون بذلك الظواهر الواردة
وايدوه بقصة ابراهيم عليه السلام وجوابه ظ قوله الممكن في حد ذاته آه معنى كون
الممكن هالكا في حد ذاته ليس انه اقتضى ذاته عدمه حتى يكون ممتنعا وان العدم اولى
لانتفاء الاولوية الذاتية كما بينوه بل معناه انه لا حاجة لعدمه بعد ذاته الى شيء مثل
الوجد والايجاد والتأثير والفعل والخلق وغير ذلك بل عدم علة الوجود كاف لعدمه
لا ان عدم العلة يؤثر في عدمه فان تأثير عدم العلة في عدم المعلول عبارة عن عدم
تأثير الوجود في الوجود بخلاف وجوده فانه يحتاج الى الامور المذكورة بعد ذاته وعلى هذا
المعنى صرف الاستاد روح الله روحه قول الحكماء ان وجود الممكن مسبوق بالعدم سبقا
ذاتيا فان معنى السبق الاحقية فانه لما لم يحتج في عدمه الى تأثير وفعل سوى عدم علته
ولا تأثير له في عدمه يكون احق بالعدم فيتقدم عدمه على وجوده ذاتا واما كون الممكن
هالكا بمعنى ان وجوده عند وجود الواجب لكون وجوده تعالى اولى لكونه مقتضى او اشد
لكثرة آثاره او اقدم لتقدمه على وجود الممكنات وعليته له كانه عدم مضمحل في جنب
وجوده تعالى فمعنى آخر ولا مناقشة مع من يحمل كلام الامام على هذا بالتكلف والغرض ان
ههنا معنيين بل معان فبايهما بل بايها يحمل الاية فله وجه قوله فراد بالمشاهدة العيانية

انه

ولا يبعد ان يقال معنى قوله واختلفوا في وقوعه اي اختلف اهل السنة في وقوع الفناء فمن اختلفه فيها لا بد ان يكون من اهل السنة ويحتمل ان يكون آه فالاحتمال بمقتضى المقام فكيف يصح قوله هو الاول فقط ه

يعني ان في قصة ابراهيم عليه السلام انما كان تفريق الاجزاء دون انعدامها ولا يخفى عليك ان قصة ابراهيم عليه السلام لو كانت دليلا لهم على التفريق فالجواب ظاهر وان قصة ابراهيم عليه السلام جاز ان يكون نظيرا لكن لو جعلوا قصة ابراهيم عليه السلام مؤيدة للتفريق فليس الجواب بظ لانه لا يصح ان يمنع كونها مؤيدة في قوله وجوابه ظ مع انه قال وايدوه محل تأمل ه

اي وقد مر تفصيل كلام الاستاد في اوائل بحث حدوث العالم ه

انه ليس آه وكلمات ارباب التحقيق في هذا المعنى كثيرة وكتبهم مشحونة مثل ما شمت الممكنات
رائحة الوجود وانها لم تظهر ولا تظهر ايض بيت چو ممكن كرد امكان بر فشاند
بجز واجب دكر چيزي نماند ومن كلماتهم الحق محسوس والخلق معقول وشبهوا
بوجود الصور في المرآة المقابلة فانه ليس في مقابلتنا الا المرآة والصور معدومة فيها
ولكن لا نرى المرآة لالتفاتنا الى الصور المتوهمة فالمحسوس حقيقة هو المرآة لانها
الموجودة في مقابلتنا وامثاله كثيرة ولكن قال حضرة الشيخ محمود الاشنوي في رسالته
المسماة بغاية الامكان في دراية المكان في بيان الدرجة الثانية من التوحيد العلمي ان
الممكنات تتوارى في نظر السالكين كتواري الذرات عند اشراق الشمس وقال نابودن
ديكر است وناديدن ديكر وسماه بالفناء في التوحيد ثم بين الدرجة الثالثة من
التوحيد وسماه بالفناء عن الفناء وعين الجمع وجمع الجمع بان تتوارى عن نظره علم
تواري الممكنات عن نظره وقال لا يصل الى مشام الروح روح نسيم كل شيء هالك الا
وجهه الا في هذا المقام ثم قال توحيد بي شرك جز در بين دار الملك صورت نبندد
وانا الحق وسبحاني جز در بين مقام تحقق نپذيرد وقال بعده انچه كفته اند علم
توحيد است حقيقة توحيد از همه منزه هست ولكن لم يقل بانعدام الاشياء بعد
والله اعلم باسراره قوله على ذلك اجماعا على الامتناع ويحتمل ان يشير الى عدم الوقوع
او كليهما ويؤيد هذا الاحتمال قوله فيما بعد والاحاديث الدالة على آه قوله لان الب ط
العقلية آه اورد الشارح في حواشيه على شرح التجريد حيث اوردوا ادلة الب ط
العقلية وزيفوها وسننقلها ان شاء الله تعالى مع ما يرد عليها دليلا على الب ط
العقلية حاصله انه لو تركب الواجب من الاجزاء العقلية لكان مفهومان موجودان

يعني امكان بمنزلة كردى است كه باعتبار نادر ... كه چون آن كرد بر طرف شود ... باقى ... مانند بس وجود همان واجب باشد ... عدم ه

اي في المستقبل ه

اي في الماضي ه

التوحيد الذي يكون حالا في شخص لا التوحيد العلمي وهو القال ه

يعني في الدرجة الثانية يكون نفي باقيا لوجود العلم بتواري الممكنات عن نظره ه

عطف على قوله فقال لا على بين ه

اي في الدرجة الثانية ه

اي الدرجة الثانية ه

يعني حقيقة توحيد آنست كه در دوي دانستن هم نباشد ه

اي تعريف التوحيد ه

اي باسرار التوحيد او اسرار الشيخ محمود الاشنوي ه

اي كون المشار اليه بذلك كليهما ثم اعلم ان وجه رجحان هذا الاحتمال على الاحتمال الاول انما هو بناء على انه اذا كان المشار اليه الامتناع فقط فمعناه انه لم اطلع على دليل عقلي منهم على الامتناع سوى ما قال ارسطو آه فالمناسب في مقابلته ان يقال لكن الادلة النقلية على الامتناع كثيرة لكنه لم يقل كذلك بل قال والاحاديث الدالة على عدم الوقوع آه واما رجحانه على الاحتمال الثاني فلانه على الاحتمال الثاني معنى قوله ولم اطلع آه هو انه لم اطلع على عدم الوقوع آه فح كان المناسب ان يذكر فيما بعد والاحاديث الدالة على ذلك لان يظهر ويقول على عدم الوقوع الا على تقدير الاضمار ايض يرجع الضمير الى عدم الوقوع فوضع المظهر في هذا المقام موضع المضمر لا يخلو عن سماجة فتعين اولوية الاحتمال الثالث فحاصله اني لم اطلع على دليل عقلي على الامتناع وعدم الوقوع سوى ما قال آه لكن الاحاديث الدالة على عدم الوقوع كثيرة فقد ذكر عدم الوقوع في الاول اعني في الدليل العقلي وفي الثاني اعني في النقلي ايض ه

لوجود واحد اما انهما مفهومان فلا مكان النسبة بينهما واما انهما موجودان
بوجود واحد فلصحة الحمل فيلزم ان لا يكون وجود الواجب عين الواجب لان الوجود
الواحد لا يكون عين المتغايرين وقال ايضا لو تركب الواجب في العقل فاما ان يكون كل
من الجزئين عين وجوده والمجموع وجود الواجب او احد الجزئين عين وجوده نفسه دون الاخر
وعلى اي تقدير يمتنع الحمل الذاتي كما لا يخفى على الفطن فبنا دليله على عينية الوجود في
الوجوب وعلى ان التركب العقلي بان يكون مفهومان متغايران ذاتا موجودين بوجود واحد
وعلى ان معنى الحمل الاتحاد في الوجود ولما كان في كل منها مجال مناقشة للخصم اشار ههنا الى
منعه وبنى الكلام في حواشيه على التحقيق عنده ولهذا لم يتعرض هناك فليطلب
تفصيله في بحث خواص الواجب قوله العجز عن ادراك الادراك آه هذا انما يدل على ان
ادراك الادراك وهو العلم بالعلم لا يحصل واما انه لا يحصل الادراك وهو العلم البسيط
فلا الا ان يقال حصول العلم بالعلم بعد حصول العلم بديهي حضوريا كان او حصوليا
اي لا يحتاج الى نظر وكسب فالعجز عن العلم بالعلم ليس الا للعجز عن العلم تامل قوله لقوله تعالى
فانظروا الى آثار رحمة الله آه هذه الادلة كلها انما تدل على ان النظر واجب اما ان النظر في
وجوده ووجوبه بالتفصيل الذي هو مراد فلا دلالة عليه في هذه الآيات قوله تعالى كيف يحيي
الارض بعد موتها بعد قوله فانظروا الى آثار رحمة الله يدل على ان النظر واجب في
معرفة القدرة ويجوز ان يكون معرفة وجوده حاصلة بطريق اخر وامرنا بالنظر
في معرفة قدرته وارادته مثلا او بالعرض لو لم نعلم وجوده تعالى لم يامرنا بالنظر في شيء
ودليل المعتزلة انما يدل على ان النظر في معرفة وجوده عقلي ولا يدل على التفصيل الذي ذكره
الا بضم مقدمات فافهم قوله لان شكر المنعم واجب آه اقول لا يخفى عليك ان الاختلاف

في ان النظر في معرفة الله واجب شرعا او عقلا يتصور في وجوه ثلثة الاول ان يكون
مراد القائلين بان في معرفة الله واجب شرعي انه يثبت بالشرع ولا يثبت بالعقل
فيكون المدعى مركبا من موجبة وسالبة ومراد القائلين بانه عقلي انه يثبت بالعقل ولا
يثبت بالشرع فيكون مدعاهم ايضا مركبا والثاني ان يكون مراد القائلين بانه شرعي
انه يثبت بالشرع دون العقل فيكون مدعاهم ايضا مركبا ولكن مراد القائلين
بانه عقلي انه يثبت بالعقل سواء يثبت بالشرع ايضا او لم يثبت فيكون مدعاهم
في مقابل الجزء الثاني من مدعى الخصم والثالث ان يكون مراد القائلين بانه
شرعي انه يثبت بالشرع سواء ثبت بالعقل ايضا او لم يثبت فيكون مدعاهم بسيطا
ومراد القائلين بانه عقلي انه يثبت بالعقل لا بالشرع فيكون مدعاهم مركبا وههنا
احتمال اخر وهو ان يكون مراد القائلين بانه شرعي انه يثبت بالشرع اعم من ان يثبت
بالعقل ايضا او لا وكذا مراد القائلين بانه عقلي انه يثبت بالعقل اعم من ان يثبت
بالشرع او لا وهذا الاحتمال يجعل النزاع لفظيا وعلى كل من احتمالات الاختلاف
الثلث لا يتم التقريب في شيء من دليلي الفريقين وذلك على الاحتمال الاول في دليل
احد الفريقين وذلك على الاحتمالين الاخرين فقط ولكن يمكن اتمام دليل
كل من الفريقين على كل من الاحتمالات الثلث بضم وجوه نقلت عليهم ايضا اما
دليل اخر فان الاشاعرة قالوا شكر المنعم ليس بواجب عقلا بالنقل والعقل اما
النقل فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب مطلقا اي الدنيوي
والاخروي قبل بعثة الرسول فدل على انه لا وجوب عقليا والا لكان تاركها قبلها مستحقا
التعذيب لوجود الاخلال بالواجبات العقلية مع امتناع العفو عندهم وهذا الكلام

اي حمل احد الجزئين على الاخر ه

وجه هو ان يعلم تحقق العجز عن العلم بالعلم مع ثبوت العلم ه

لا يخفى عليك ان من قال انه يثبت بالشرع اعم من ان يثبت بالعقل ام لا

وان كان معنونا بان شكر المنعم ليس بواجب عقلا لكنه يعم جميع الواجبات
العقلية وذكر خصوص الشكر لان المعتزلة اثبتوا الوجوب فيه بخصوصه وبعد قطع
النظر عن انهم قصدوا ابطال مطلق الوجوب العقلي نجري هذا الدليل فيه واما
العقل فلان شكر المنعم لو وجب عقلا فان كان لا لفائدة يلزم العبث وهو غير
جائز عقلا وان كان لفائدة فاما للمشكور وهو بط لتعاليه عنها او للشاكر اما
في الدنيا فانه مشقة لا حظ فيه او في الاخرة ولا استقلال للعقل فيها وايضا
الشكر قد يتضمن خوف ضرر العقاب لاحتمال ان لا يقع لائقا ولا كالاستهزاء
لحقارة الدنيا بالنسبة الى خزائن رحمة الله تعالى ونعمه وما مثل الشاكر الا كمثل
فقير حضر مائدة سلطان يملك المشارق والمغارب ويحوي ما بينهما من الكنوز
والذخاير فتناول منها لقمة ثم طفق يذكرها على رؤس الاشهاد ويدوم على تحريك
تحريك انملة شكرا عليها ولا شك ان ذلك يعد منه استهزاء فشكر العبد اولى بكونه
استهزاء لان الدنيا وما فيها اقل عند الله من تلك اللقمة عند الملك وما ياتي به
مما يعد شكرا احقر عنده من تحريك الانملة بالقياس الى الملك اقول لا يخفى عليك انه
يختلف باختلاف احوال الشاكرين فان الشاكر ان كان في غاية الافلاس والفقر
بحيث لم يقدر على فلوس في عمره ولم ياكل في بيته لقمة في عمره بل كان في حسرة لقمة تمام
ايام حيوته وكان آيسا من الدنيا ولذاتها بل راغبا راضيا طالبا لهلاكه فمثل
هذا الشاكر وان بالغ في الشكر لم يعد استهزاء كالعطشان المشرف الى الهلاك في
العطش لو اعطاه احد قدحا من الماء مع كثرة الماء فانه وان بالغ في الثناء لا يعد
استهزاء بل يرحمون عليه كلما بالغ في اظهار الالتذاذ واما ان كان الشاكر ممن له شيء

وليس

وليس في غاية الفقر او العطش فيعد شكره باعطاء فلوس او ماء له استهزاء
بل كلما قرب حالته الى حالة المنعم ففي الاستهزاء اشد واقوى فانظر في حالنا بالنسبة
الى نعم الله تعالى وفي قدرتنا بالنسبة الى قدرته الكاملة الشاملة التي تبتدي بالنعم
قبل استحقاقنا وليس شكرنا لفايدة للمشكور بل شكرنا لاظهار الشوق والاعتقاد
نعم لو كان الشكر لامر يرجع الى المشكور لكان حقارته ما انعام حقارة ما ياتي
العبد لا يفيد بل يتعين في عدم كونه استهزاء لانه قريب بعدم الاتيان بشيء
كان الاتيان بامر عظيم في مقابلة لقمة اشد استهزاء ولانه تصرف في ملك
الغير وهذه الوجوه ايضا يعم جميع الواجبات العقلية اذ لا شيء من الواجبات
طبيعي وللمعتزلة ههنا كلمات فليطلب تفصيلها من الشرح الجديد للتجريد وتقريره
المعتزلة انهم قالوا الوجوب الشرعي منتف لانتفاء الوجوب الشرعي الذي هو ضد المط
اعني الوجوب العقلي على تقدير ثبوته لان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف على العلم
بصدق الرسول اي لو كان وجوب النظر مطلقا او وجوب النظر في معرفته تعالى
ثابتا بالشرع لتوقف وجوبه بل العلم بوجوبه على العلم بصدق الرسول
اي لو كان وجوب النظر مطلقا او وجوب النظر في معرفته تعالى ثابتا بالشرع
لتوقف وجوبه بل العلم بوجوبه على العلم بصدق الرسول اذ به ثبوت الشرع
والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته بانها فعل صادر من
الله تعالى تصديقا له ووجوب هذا النظر اعني النظر في معجزته ثابت بالشرع
ايضا لاندراجه في مطلق النظر واما لانه نظر في معرفة الله تعالى من حيث انه مرسل
للرسول فاذا قال الرسول للمكلف انظر في معجزتي كي تعرف صدقي فله ان يقول

انا لا انظر في معجزتك حتى اعرف وجوب النظر فيها علي فان ما لا اعرف وجوبه
لا يتعين علي الاقدام عليه فلي الامتناع عنه وانا لا اعرف وجوب النظر الا بثبوت
شرعك الموقوف على صدقك الذي لا يعلم الا بالنظر في معجزتك وانا لا انظر فيها
وكان هذا الكلام منه حقا لا يعد مكابرة فلزم عجز الانبياء عن اثبات نبوتهم
واجاب الاشاعرة باشتراك الالزام ووجوه اخر فليطلب تفصيلها من الشرح الجديد
ايض ولعل المحقق صاحب التجريد لم يركب المدعى او ورد الدليل المذكور في الشرح
والدليل الذي نقلناه من المعتزلة بلام تعليل واحد حيث قال ولوجوب ما يتوقف
عليه العقليات وانتفاء ضد اللطف على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا قوله
لوجوب ما يتوقف عليه العقليان اللذان هما شكر المنعم ودفع الخوف عن النفس اشارة
الى الدليل المذكور في الشرح وقوله وانتفاء ضد اللطف على تقدير ثبوته اشارة الى الدليل
الذي نقلناه ولم يقل ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان ولانتفاء ضد اللطف على تقدير ثبوته
كما هو دأب المصنفين من اعادة لام التعليل على كل واحد من الادلة المذكورة لمدعى واحد
ولم يتفطن شارحه وجعلهما اشارة الى دليلين لمدعى واحد فعليك بالتامل قوله ويمكن اثباته
على مذهب الاشاعرة آه هذا هو المسلك الثاني وهو المعتمد للاشاعرة قرره شارح
التجريد بان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا من المسلمين وقد يتمسك في ذلك
لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال صيغة الامر غير الوجوب
ولان العلم قد يطلق على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر فهي لا تتم
الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب كوجوبه انتهى عبارته والشارح ههنا
قوله عبادة الله واجبة اجماعا بدل قولهم معرفة الله واجبة اجماعا والزم منه وجوب

ع اي ما ذكرتم من لزوم افحام الانبياء مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا اذ لو وجب النظر بالعقل فبالنظر لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف ح لا انظر ما لم يجب علي ولا يجب علي ما لم انظر
شرح تجريد

س بان قال الش قول المص وانتفاء ضد اللطف آه دليل اخر على المدعى المركب ه

ص اي ليس كون الامر للوجوب يقينيا ويحتمل ان يكون ان الواجب هو الظن الغالب لا التصديق فكان هذا الدليل ظنيا ه

م فلا يصح ان يقال ان الظن الغالب لا يتم الا بالنظر ه

معرفة

معرفة الله تعالى ومن وجوب المعرفة وجوب النظر فيها ولعل [illegible] في وجوب
العباد ظهر قبولا لان الكل مشغولون بالعبادة وشغلهم ظ عند الجميع [illegible] اثر
الاجماع في وجوبها فاطلب ما على هذا من الشرح الجديد للتجريد قلت على ما ذكروه
اه من كون القصد واجبا بل اول الواجبات لان المكلف به يكون فعلا اختياريا
البتة فمحط الايراد القول بوجوب القصد شرعا فيكون معارضة بالمثل لا بتوقف
الافعال الاختيارية على القصد بل هو حق فيكون قوله والتحقيق آه اعراضا عنه
الى جواب اخر ويحتمل ان يكون محط الايراد قولهم بتوقف الافعال الاختيارية على
القصد واما كون القصد فعلا اختياريا فهي مع قطع النظر عن قولهم بوجوبه فيكون قوله والتحقيق
آه بيانا لما قبله هذا بناء على ان المراد من قوله وليس هناك امر اخر هو يصدر بالاختيار يسمى
قصدا نفي كون القصد من مبادي الافعال الاختيارية لا انه منها ونفس الارادة وان
حمل على انه ليس امر اخر سوى الارادة بل هو نفس الارادة خلاف اللفظ فالامر الاعراض
والبيان على الخلاف فتامل ويحتمل ان يكون نقضا اجماليا مع قطع النظر عن التوجه
الى خصوص مقدمة من مقدماتهم وابطالها فيكون معارضة ان كانت مقدمات الدليل
بل تلك المقدمة مدللة او ادعى بداهتها او نقضا اجماليا ببعض مقدمات الدليل
ومنعها فيكون ما ذكر سندا كما في الاحتمال الثاني اي التوجه الى خصوص مقدمة مع
منع الاحتمالات الثلث فيه والمراد من الاحتمال الثاني ثاني احتمالات محط الايراد
فالاحتمالات خمس قوله والتحقيق ان الافعال الاختيارية آه اعلم ان القوم بينوا
ان مبادي الافعال الاختيارية اربعة اولها تصور الامر الملايم او المنافر تصورا
جزئيا سواء كان ملايمة او منافرة به مطابقا للواقع او لا والتصديق بفائدة ما

ط يعني اذا كان القصد واجبا شرعيا يكون فعلا اختياريا البتة ه

ط لو كان المكلف به مما اضطر العبد في فعله وان كان مما لا يقدر على فعله فالتكليف عبث والتكليف تكليف بما لا يطاق اصلا ولا يكلف الله نفسا الا وسعها ه

ع المعارضة بالمثل هو ان يحمل الدليل المذكور على مدعى الخصم دليلا على خلاف مدعاه وههنا ايضا كذلك لان كون القصد موقوفا عليه للافعال الاختيارية كان دليلا لمدعى الخصم وهو وجوب القصد فجعله دليلا على عدم الوجوب ه

س فان كان محط الايراد القول بوجوب القصد شرعا يكون قوله والتحقيق آه بيانا لما قبله لانه اذا كان محط الايراد ذلك وكان توقف الافعال الاختيارية على القصد امرا مسلما يكون قوله والتحقيق آه بيانا البتة اذ يفهم منه ايضا ان القصد موقوف عليه للافعال الاختيارية وليس بفعل اختياري واما اذا كان محط الايراد القول بتوقف الافعال الاختيارية على القصد وكون القصد فعلا اختياريا امرا مسلما فح يكون قوله فح يكون الوجوب والتحقيق اعراضا عنه لان حاصله ان القصد لم يكن فعلا اختياريا بل هو موقوف عليه للافعال ه

ش اما في الاحتمال الاول فالتوجه انما هو على المدعى وهو الوجوب فيكون معارضة بالمثل ه

ص لا يخفى ان تصور المنافر مبدأ الترك فكان المراد من الافعال الاختيارية هو اعم من الفعل والترك لكن بقي شيء وهو ان تحريك العضلات ليس بمبدأ الترك كما لا يخفى ه

فلو لم يحصل التصديق الظني والجزمي لما جزم ه

مندرج فيه بل المراد من التصديق المعتبر في مبادي الافعال الاختيارية هو الحكم
اضراب ه
التخييلي اعم من ان يكون هناك حكم يصل الى حد الظن والجزم اولا كما سيجي نقلا عن
الش والحكم الغير الواصل الى حد الظن والجزم تصور فالضروري فيها هو التصور وبينوا
ان التصور الكلي نسبته الى جميع جزئياته على السواء فلا يصدر فعل جزئي عنه ويجي
تفصيلها في بحث علم الواجب تعالى بالاشياء ولا يرد ان التصور الجزئي موقوف
على الوجود الخارجي للاشياء فلو توقف وجود الافعال الاختيارية في الخارج على
التصور الجزئي يلزم الدور لان التصور الجزئي لا يتوقف على الوجود الخارجي بل الواجب
في التصور الجزئي ان يرتسم في الحس المشترك صورة الشي الجزئي وذلك قد يكون باحساس
الحواس الظاهرة المحسوسات وقد يكون باعمال المتخيلة في الخيال واخذ الحس المشترك عنه فاطلب
تفصيله في الكتب المبسوطة وثانيها الشوق الجزئي وثالثها الارادة الجزئية المسماة بالاجماع
ايضا ورابعها تحريك العضلات وبينوا مغايرة الارادة للشوق بكون الانسان مريدا
العضلات جمع عضلة وهي العصبة ه
للتناول بما لا يشتهيه كما في الدواء البشع وكونه غير مريد لما يشتهيه كما اذا منع مانع من
كدواء كريه الرايحة ه
حياء او حرمة او ضرر واورد الش عليه في حواشيه حاصله ان الشوق قد يراد به ما هو
منه رحمه الله ه
اعم من الشهوة والغضب وقد يستعمل بمعنى الشهوة وهي ميل جبلي الى الفعل غير
مقدورة للبشر بخلاف الارادة ويقابلها النفرة وهي حالة جبلية غير مقدورة
فانها ميل غير جبلي غير مقدور ايضا ه
بخلاف الكراهية وعلى هذا المعنى الثاني يتحقق الفرق ولذلك قالوا ارادة
العاصي مما يؤاخذ دون شهوتها وكراهة الطاعة الشاقة مما يؤاخذ دون
نفرتها وكلام الفارق بناء على ان الشوق بالمعنى الثاني وحقق في شرح الهياكل
ان الميل قد يكون طبيعيا كما اذا تصورنا شيئا لذيذا وجدنا من طبعنا ميلا وقد لا يكون

لا يخفى ان ظ قوله بخلاف الارادة هو ان الارادة ليس ميلا جبليا
مقدورا يعني بل هو جبلي مقدور لكن فح يحصل التدافع بين
هذا الكلام من الش وكلامه في هذا الشرح من قوله ولا مدخل
للاختيار في الشوق والارادة اذ يفهم من هذا القول كون
الارادة مقدورا وان حمل قوله بخلاف الارادة على ان الارادة
ليس ميلا جبليا غير مقدور يعني بل هو ميل غير جبلي وغير مقدور فح
وان اندفع التدافع لكن قوله ولذلك قالوا ارادة المعاصي مما يؤاخذ
محل نظر لان الارادة متى لم يكن مقدورا لم صار سبب المؤاخذة
وكون الارادة لعدم جبليته سبب المؤاخذة غير معقول ه

كما اذا لاحظنا المصلحة ووجدنا ان المصلحة في ترك الامر اللذيذ مثلا ثم قد لا يوجد
الا واحد منهما كما اذا فعلنا فعلا بلا فكر وروية او بلا وجود ميل طبيعي ولكن كان هناك
فكر وروية وقد يوجدان معا ثم يتوافق الميلان كما في الامر اللذيذ الموافق للمصلحة
وقد يتخالفان فاذا تساويا لم يكن شي منهما باعثا على الفعل فاذا تفاوتا فايهما
قوي يكون باعثا للفعل او الترك ففي صورة التخالف والتفاوت الحكم للقوي فان
اريد بالشوق الميل الجبلي وبالاجماع الميل التابع للمصلحة فلا يتوقف الفعل
صفة مشبهة ه
الاختياري على شي منهما بخصوصه فان المحتمي المشتهي المتوقي المتكلف في الحفظ لا
صفة كالمشتغل
يتناول ما يشتهيه والترك فيه تابع للميل الثاني فقط والمنهوم الذي يغلبه حرص
المنهوم هو ذو جوع اودين لا يشبعها كالذئب ه
الاكل مع علمه بان المصلحة في ترك الاكل ياكل فالاكل تابع للميل الاول فقط وبالجملة
الفعل قد يترتب على واحد منهما حين عدم الاخر او مجموعهما حين موافقتهما او على
غالبهما ثم قال فمن لم يجعل العزم غير الشوق اراد من الشوق الميل المطلق الراسخ
بالنظر الى المقابل سواء كان الميلان متغايرين بالنوع او بالصنف اولا وانما يصح
الحكم بتوقف الفعل الاختياري على شي من الشوق والعزم بخصوصه كما مر هذا خلاصة
في شرح الهياكل او حاشية شرح التجريد ه
ما ذكره هناك فاطلب التفصيل منهما واورد في موضع اخر من شرح الهياكل في ان
التصديق بفائدة ما ضروري في الفعل الاختياري ان التصديق والحكم انما هو للنفس
المجردة والحيوانات العجم لا نفس لها مع ان لها افعال ارادية اختيارية فما حكمها وقال
قلت تلك الحيوانات العجم ليس لها الحكم الفصل الواصل الى حد الظن والجزم كما علم من كلام الشيخ
وادنى مراتب التصديق هو الظن فلا يكون لها التصديق بل لها الحكم التخييلي مثل [illegible]
القضايا الشعرية وذلك كاف في الافعال الاختيارية ولا حاجة الى الظن بل [illegible]

كما

فى باب الاقدام والاحجام اطوع للتخييل منهم للتصديق فالمراد من التصديق
بفائدة ما مايشمل التخييلى مسامحة ثم قال دامثال هذه المسامحات فى كلام الحكماء
كثيرة فانهم لم يلتفتوا الى جانب العبارات الا بقدر ما يتوقف عليه ايصال المعانى الدقيقة
الى المتفطن ومثل ذلك مما لا يخفى على من له استعداد الفلسفة واما من ليس له
ذلك الاستعداد فلا يعبا بشانه بل لا يلتفت اليه وكل ميسر لما خلق له فقوله
اونفس تاكد الشوق اى استعداده وقوته اشارة الى ما نقله فى شرح الهياكل
من الشيخ المقتول وحققه موافقا لما نقله فى حواشيه على شرح التجريد من ان مغايرة
الشوق للارادة اى الاجماع بحسب الشدة والضعف حيث قال واعلم ان مغايرة
الشوق للاجماع يمكن ان يكون بحسب الشدة والضعف بان يشتد الشوق فيصير
اجماعا وقد صرح بذلك بهمنيار انتهى فالنسخة التى وجدت اذ نفس آه بدل اونفس آه يكون
ملايما للتحقيقة وان كان فيها قصور من وجه اخر قوله فهو المعرفة وكذا ان اريد من اول
الواجبات ما هو المق اولا وبالذات ومن الواجبات اعم بناء ماذكرنا على ان النسخة المقصودة
بالذات بالتانيث فيكون المقصودة صفة الواجبات واما اذا كانت النسخة المق بالذات بلا تانيث
فمراده ماذكرنا وان امكن حمل مراده على ما ذكرنا بناء على النسخة الاولى ايضا والكلام
فى امثاله هين والغرض ابداء احتمال اخر على اى تقدير فانه فرق بين ان نقول اول
هى مقصودة بالذات او نقول اول الواجبات مطلقا هى المق بالذات منها ما الاول فى
الاول وفى الثانى بمعنى اخر قوله لانه يستلزم آه دليل الاستحالة اى المنفى فى قوله فغير
صح فيكون النفى واردا على الدليل لا النفى والاوجب ان يقول لانه لا يستلزم لانه يستلزم
وعلى تقدير ان يكون النسخة لانه لا يستلزم يجب ارجاع الضمير فى قوله وهو صح الى المنفى

فى قوله لا يستلزم آه واما جعل قوله لانه يستلزم آه دليل قوله بل الح انما هو التكليف آه
فبعيد جدا وحاصل كلامه على ما قلنا انه واما التكليف بهما بدون التكليف بالشرط
والجزء فهذا الدليل المذكور لا يدل على استحالته وان كان له دليل اخر كما اوردنا
من عدم الفرق بين سبب المستلزم وغيره قوله والنظر فعل اختيارى يريد دفع ما يرد
على المعتزلة فانهم يقولون المعرفة والعلم يحصل بعد النظر بطريق التوليد والمتولد
فعل يصدر عن فعل اخر والعلم ليس من مقولة الفعل بل اما من مقولة الكيف
والانفعال او الاضافة على اختلاف الاراء فاجاب بانهم ارادوا من الفعل ههنا
الاثر المترتب مطلقا قوله لكن العلم من مقولة الكيف آه نقل الش فى حواشيه
حواشيه على شرح التجريد فى بحث الوجود الذهنى عن الشيخ وفهم ارتضاه عليه
ايضا ان العلم باى مقولة من تلك المقولة بناء على ان العلم والمعلوم واحدان
بالذات متغايران بالاعتبار فانه قال هناك لا اشكال فى كون الشئ جوهرا
وعرضا اذ لا منافاة بينهما بحسب ما فسرهما الشيخ فانه فسر الجوهر بماهية اذا وجدت
فى الخارج كانت لا فى موضوع وفسر العرض بالموجود فى الموضوع ولم يقيد بالوجود
الموضوع ولم يقيد بالوجود الخارجى فالصور الذهنية للجواهر يصدق عليها كلا
التعريفين انما الاشكال فى كونه جوهرا وكيفا او من مقولة اخرى لان المقولات
اجناس عالية متباينة بالذات عندهم ولا شك ان الجوهر حال وجوده فى
الذهن ايضا جوهر فيلزم ان يكون الماهية فى الذهن جوهرا وكيفا او حقيقة
اخرى لا انها يكون فى الذهن كيفا لا جوهرا وفى الخارج جوهرا لا كيفا وكيف
يقول من ذهب الى ان العلم نفس الماهية الحاصلة فى العقل ان العلم من مقولة الكيف

ع حجمته عن الشيء احجم اى كفكفته عنه يقال حجمته عن الشيء فاحجم اى كفكفته فكف صحاح

٢ اى من خلق لاجل استعداد الفلسفة تيسير دقايقها ومن خلق لعدم استعدادها تيسر عدم ادراكها ه

٥ وهو انه قال الشوق يوجب الارادة والموجب تغاير الموجب وفى هذه النسخة اشارة الى نفس الشوق ه

٤ بان تانيث الصفة باعتبار مضاف اليه الموصوف

٣ اى اول من الواجبات المطلق سواء كانت مقدما عليها اولا ه

ط يعنى پس نيست محال از ين جهت كه مستلزم تحقق ملزوم آه ه

ش اى ليس قوله لانه يستلزم آه دليل النفى ه

ع اى باعتبار بعد الرجوع اليه دخل الشرط واما التكليف بالجزء بين المرجعين فغرج ه

٢ ودكون النفى واردا على الدليل دليل الاستحالة ه

وليس العرض جنسا عاليا للمقولات لانه ليس ذاتيا لها بل عرض للمقولات ه

٣ دفع لما قيل انه يجوز ان يكون الجوهر فى الذهن عرضا ه

ش او على التقدير ان يكون العلم من الكيف مثلا مقولة ه

ثانية على تقدير القول باتحاد العلم والمعلوم والقول بكون العلم من مقولة الكيف مثلا اذا فرضنا ان ماهية الجوهر حصلت في الذهن حقيقة مثل انه يقول في الدار ليس بزيد حقيقة فهذا ظ الفساد على القول بالاتحاد بين العلم والمعلوم ه

بل ينبغي ان يقول العلم بكل مقولة من تلك المقولة كما ذكره الشيخ في التعليقات
فان نظير ذلك ان يقول زيد في الدار حقيقة ولكن ليس بزيد حقيقة ولا يخفى
فساده انتهى وقال في اصل حواشيه يجوز ان يكون عدهم العلم كيفا على سبيل
المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية نظير ذلك ان المحققين كالمحقق الطوسي
على ان العدد امر اعتباري مع تقسيمهم الكم الى المتصل والمنفصل مسامحة ثقة بما اوردوه
في محله اقول لعل الوجود المأخوذ في تعريف العرض من الخارج الحقيقي او الانتزاعي بان
يكون المنتزع منه خارجيا والذهني كذلك لذلك عدوا زيد اعمى من القضايا الخارجية
مع ان معنى الحمل على ما حققه الش الاتحاد في الوجود الخارجي في الخارجية وفي الوجود
الذهني في القضايا الذهنية يكون العدد مع كونه امرا اعتباريا من الاعراض وعلى
تقدير اعتبار قيد اذا وجدت في الخارج في تعريفه ايض يجب التعميم حتى يشمل
امثاله بل الوجود الخارجي المعتبر في تعريف الجوهر ايض عام غايته ان الموجود
الخارجي الانتزاعي القائم بذاته لا مصداق له اصلا وليس غرضنا ان النظر
يتجه مع قطع النظر عن تنظيره بحث تحقيقه فان امثاله كثيرة مثل الزمان فانهم
عدوه من الكم المتصل الغير القار مع ان ما هو كم وهو الممتد منه غير موجود في الخارج
اصالة وما هو موجود حقيقي وهو الان السيال ليس بكم فعلى ما ذكرنا من التعميم يكون
الزمان الممتد موجودا خارجيا فيكون عده من الاعراض حقيقة لا مسامحة ولا يجري
مثل ما ذكرنا في العلم لان العلم والمعلوم واحد بالذات عند التحقيق والاشكال
على التحقيق بقوله ههنا لكن العلم من مقولة الكيف عند المحققين آه نقل عن غير الشيخ
كما هو المناسب في مقام رد عد المعتزلة العلم من الافعال المتولدة وقد سمعت

اي النقل من غير الشيخ مناسب المقام فانه لو كان نقلا عن الشيخ فقط لم يقع سند الجواز ان لا يقبل المعتزلة نقل الشيخ فلابد ان يكون ذلك عن غير الشيخ او عن المعتزلة ايض حتى يستند به فرد المعتزلة به ويحتمل ان يكون وجه المناسبة هو ان نقل الشيخ هو عينية العلم للمعلوم من ... والمناسب للمقام هو ما نقل عن غيره وهو كون العلم من مقولة الكيف ه

من الاستاد ان الش في ايام طلبه قد دخل على مجلس درس بعض فضلاء
زمانه وكان البحث ان النفس عند ارادة مجهول مشعور به من وجه انتقلت منه
وتحركت في المعقولات حركة من باب الكيف فاورد الش عليه انه لا يجوز ان
يكون هذا الانتقال حركة لان الحركة يقتضي ان يكون للمتحرك في كل ان مفروض
في اثناء الحركة فرد من المقولة التي يقع فيها الحركة لم يكن متصفا به قبل ولا بعد كما
ان الانات المفروضة في زمان الحركة غير متناهية كذلك لا بد ان يكون افراد
المقولة غير متناهية وايض لا يكون المجموع موجودا بالفعل والا يلزم ان يكون
غير المتناهي محصورا بين الحاصرين وقد صرح به الفارابي وغيره وكون البعض موجودا وبعضه يوجد بعد ه
فقط تحكم بط فتعين ان يكون الكل موجودا بالقوة وح نقول لا شك ان الصور
المخزونة ليست غير متناهية وكذا لا يكون ملاحظة النفس لها والانتقال من
بعضها الى بعض بالقوة بل وجودها ح بالفعل فالقول بكون ذلك حركة قول
على سبيل التشبيه والتجوز وما اجاب عنه ذلك الفاضل بشيء لكن هذا الاستدلال
من الش لا خصوصية له على كون العلم من مقولة دون مقولة مثل كونه كيفا او فعلا
او انفعالا بل انما يبطل كون الانتقال في المعقولات حركة في اي مقولة كانت
عند الاستعداد التام آه كما يقولون الدعاء بلسان الاستعداد مستجاب
بيت • نقصان ز قابليت دكرنه على الدوام • فيض سعادتش همه كس
برابراست • قوله ولا يصح هذا المذهب آه يعني بين هذا المذهب وبين المسئلتين
المقررتين عند هذا القائل منافاة احدهما استناد الاشياء كلها ابتداء الى الله
تعالى وثانيهما كونه تعالى قادرا مختارا بمعنى صحة الفعل والترك منه وبناء المنافاة على

يعني ان قولنا العالم محدث اذا صار مشعورا به من وجه يعني لا على وجه الكمال فالنفس حين تريد ان تطلع على تلك المقدمة اطلاعا كاملا ... يعني يتردد ... حركة في الكيف لان النفس انتقلت من تلك الكيفية الى كيفية اخرى ه

اذا المتحرك لابد من بداية ونهاية بلا ريب في خصوصية المادة اذ فرضنا ان المجموع وجد ولم يبق منه شيء ه

يعني بلسان الحال لا بلسان القال

ان القائل باللزوم يقول بعلية الاول للثاني اما منافاته للمسئلة الاولى فقط
ولا منافاة للمسئلة الثانية فلان هذا القائل لما قال بعلية الاول للثاني
فلا يصح من الواجب ترك الفعل الثاني عند ارادة الفعل الاول فينتفي القدرة
واما اذا حذف قيد الابتداء وجوز مدخلية بعض الاثار في البعض فلا منافاة اما في
المسئلة الاولى فظ واما في المسئلة الثانية فلان استناد الاشياء لما كان
اعم من ان يكون بواسطة او بلا واسطة يكون صحة الفعل والترك ايضا اعم فيصح
الترك في الافعال اللازمة للافعال بان يترك الملزوم وحاصل ما اجاب
الشارح منع قوله بالعلية بين الفعل الاول الملزوم والفعل الثاني اللازم بل الامام
يقول باللزوم بينهما بدون التأثير **قوله** وظ مذهب الاشعري آه يشير الى انه
يمكن التوفيق بين المذهبين بان يكون مراد الاشعري ايضا نفي التأثير
فيكون الخلاف بناء على فهم الاشعري من كلامهم اثبات التأثير للوسايط ولكن
هذا خلاف الظ للزوم عدم فهم الاشعري مراد الحكماء والبحث عليهم بناء على ما فهمه
الا ان يقال ان البحث عليهم ليس منظورا له بل وقع كلامه بوجه حمل بعض الناظرين
انه قال به لدفع كلام الحكماء فالحمل على الوفاق والصلاح اصلح واحرى والظهر
هذا اذا كان وجه الظهور هو الخلاف **قوله** مبني على مذهبهم اشار الى ان هذا ليس
تحقيقا عند الامام بل انه بناء على مذهب الحكماء **قوله** لان كثرة الخلاف لا يدل آه
اقول بناء المنع على ان المدعى ان النظر لا يفيد علما اصلا بان يكون سلبا كليا
اما اذا كان مراد المهندسين سلبا جزئيا فلا يخفى ان دليلهم يدل عليه لانه لا يمكن
ان يكون كل واحد من المخالفين عالما مع اختلافهم في مسئلة معينة واعتقاد كل
جازما على ما هو المطابق للواقع ه

بوجه

ع‍ا والفعل الاول علة فيجب المعلول البتة ه

٧ او يتوقف علم ان يترك حصول العلم بان يترك النظر فاختياره في حصول العلم بان كما لا يخفى ه

٣ او لا يفيد العلم نظر من الانظار سواء كان صحيحا او غيره ه

بوجه اخر فيها لان المطابق للواقع لا يكون الا واحدا الا ان يقال متوك
ان كثرة الخلاف لعدم صحة النظر لا يدل على عدم حصول العلم مع النظر الصحيح ويمكن
ان يقال على الاول والثاني ايضا مع كون الكلام في النظر الصحيح لما رأى الناظر
انه اختلف كثير من العقلاء الطالبين للحق غير المعاندين وعرض في فكرهم
خطأ وان بالغوا في التفتيش واعتقد واصحة فكرهم فيجوز عن نفسه مثل هذا الخطأ
ويتردد في حاله فلا يحصل اليقين اصلا مع ان نظره صحيح في الواقع نعم لو كان
المراد من العلم والمعرفة ما يعم الظن لكان له وجه وتفصيل المقام ان القائلين
بحصول المعرفة بالنظر ان ارادوا انها يحصل بكل نظر صحيح لكل احد فخلاف
المهندسين يتحقق برفع مجموع هاتين الكليتين معنى اما برفع الاول فقط
او الثاني فقط او كليهما معا وعلى الثالث يحتمل في كل منهما السلب الكلي بمعنى
انه لا يفيد نظر معرفة لاحد والسلب الجزئي بمعنى انه لا يفيد جميع النظر بل بعضه
لجميع الناس بل لبعضه وفي احدهما السلب الكلي وللاخر السلب الجزئي ايهما كان
والاول والثاني لا يحتمل ان السلب الكلي لان سلب كل واحد منهما كليا يستلزم
سلب الاخر فلا يكون المرفوع احدهما فقط بل كليهما معا فلا يكون قسما اخر
بحسب المعنى المعتبر في التقسيم وان كان مغايرا بحسب المفهوم ويرد عليهما ما ذكره
الشارح من ان كثرة الخلاف لعدم صحة النظر لا يدل على عدم حصول العلم ببعض
النظر الصحيح للبعض وكذا يرد على الثالث اما على تقدير ان يكون المراد السلب
الكلي في كل من المقدمتين فظ واما اذا كان سلب احدهما كليا فلان كثرة الخلاف
لا تدل على ان شيئا من النظر الصحيح مثلا لا يفيد لبعض الناس واما اذا كان المراد سلبا جزئيا

٣ بعني لا يفيد نظر معرفة لبعض الناس او لا يفيد بعض النظر معرفة لاحد ه

٧ بعني يمكن ان يسلب احدهما كليا ولم يسلب الاخر اصلا لا جزئيا ولا كليا ه

٥ اما ان يكون كلاهما سلبا كليا او احدهما كليا والاخر جزئيا

في كلتا المقدمتين فمظله واعام الكل بما ذكرنا فارجع اليه وان ارادوا انه
يحصل المعرفة بكل نظر صحيح لكل احد اولبعضه فخلاف المهندسين انه لا يحصل
بكل نظر صحيح فاما ان يحصل لبعضه او لا يحصل اصلا فعلى التقديرين يرد
عليه ما ذكره الشارح من ان كثرة الخلاف لعدم صحة النظر لا يدل على عدم حصول العلم
بالنظر الصحيح ويمكن اتمامه بما ذكرناه ايضا من تجويز الخطأ في فكره وان ارادوا انه
يحصل المعرفة بالنظر الصحيح في الجملة اي ببعضه لكل احد سواء كان نظرا واحدا في كل احد او
نظر الاخر فخلاف المهندسين بان يمنعوا حصول المعرفة للجميع فاما ان لا يحصل لاحد
فيكون سلبا كليا او لبعض فيكون سلبا جزئيا فما ذكروه لا يدل عليه كما ذكره الشارح
الا ان ينضم اليه ما ذكرناه وان ارادوا انه يحصل المعرفة ببعض النظر للبعض
فخلاف المهندسين هو السلب الكلي فيرد عليه ما ذكره الشارح ويتم بما ذكرنا وباعتبار
احتمال الافادة في جميع الاوقات او في بعضها يزيد الاحتمال بكثير لا يخفى على المتأمل
الا ان يقال يجوز ان لا يطلع احد على كثرة الخلاف الواقع في الالهيات فيحصل له علم
بنظره الصحيح ولا تردد في نظره قياسا على خطأ الاكثر لكن يجوز ان يكون مراد المهندسين
انه لا يحصل العلم لمن يطلع بالخلافيات بل يقال انه يزول بالاطلاع والعلم لا يزول
اصلا فلا يكون علما لا يقال والاحسن في جواب استدلال المهندسين ان يقال
ان ارادوا من عدم حصول ادراك الهوية عدمه لاحد من الناظرين فهو غير مسلم
وان ارادوا عدم حصوله للجميع رفعا للايجاب الكلي فهو مسلم واللازم منه لو لزم عدم
حصول ادراك الواجب للجميع كذلك ونحن نقول به ونلتزمه بل الواجب فيه في كل
مسئلة خلافية ان يكون كذلك وان لا يصح نظر جميعهم لانا نقول ليس مدار الدليل

على

يعني احدهما ايجابا كليا والاخرى مسكوتا عنها يعني اعم من الايجاب الكلي والجزئي وهو ما اشار بقوله لكل احد او لبعضه لكن مصداق تحقق هذا الاعم في هذا المقام هو الايجاب الجزئي لان الايجاب الكلي فكذب حاله وهو كان كلاهما كليا

وفي بعض النسخ وقع قوله وباعتبار احتمال الافادة الى قوله على المتأمل مؤخرا عن قوله الا ان يقال الى قوله فلا يكون علما

تسع مثلا
لا يخفى ان في كل من الاحتمالات التسع يحصل احتمالات اما ان يكون كلتاهما في جميع الاوقات او بالعكس في صورة كون كلتاهما موجبة كلية او الاولى في الجميع والاخرى في البعض او بالعكس او كلتاهما في بعضها او الاولى في الجميع والاخرى في بعض الاوقات وفي بعضها او الاولى اعم والاخرى في الجميع او بالعكس او الاولى اعم من جميع الاوقات والاخرى اعم او بالعكس او الاولى اعم والاخرى ايضا اعم فالاحتمالات الحاصلة من ضرب التسعة في التسعة احدى وثمانين

يعني ان اعتقاد ذلك الناظر لا يسمى علما اذ من شان اعتقاده انه لو اطلع على كثرة الخلاف لزال ذلك الاعتقاد والعلم كيفية لا يزول بوجه من الوجوه فلا يكون علما

لا بعد انه يقال انه جاز ان يكون الوجه هو ان المراد من الدليل في قوله على ان هذا الدليل هو جزء الدليل على عدم حصول العلم بالهوية التي هو الاقرب على عدم حصول العلم بالالهيات التي هي الا ابعد اعني دلالة عدم حصول العلم بالاقرب على عدم حصول العلم بالابعد لو دل فحينئذ يصير معنى قوله على ان هذا الدليل آه لو دل على عدم حصول العلم بالهندسيات لكونها ايضا بعيدة ولو قلت ما وجه التخصيص في الاستحالة بالهندسيات قلت لكونها معلوم عندهم على وجه الكمال

على دعوى عدم العلم بالهوية بل بالنظر اليها يكون من امثال القياسات الفقهية
التي لا يعتد بها في العلوم الحقيقية بل في الفقه ايضا ولعله لهذا لم يتوجه
الشارح الى هذا **قوله** فلا يلزم عدم ادراكه آه اقول بعد تسليم سهولة ادراك
الهوية فعدم حصول ادراكه بعد التوجه والاستدلالات والمعارضات
لا يخفى انه يدل على عدم ادراك الابعد مع كثرة شبه المعارضين ومناقضات
العقلاء الطالبين للحق **قوله** لدل على عدم حصول آه اقول كون الخلاف في
الهندسيات مثل الخلاف في الالهيات ظاهر الانتفاء فان بعض المسائل الهندسية
لم يتحقق فيه خلاف اصلا وفي بعضها لو تحقق فظاهر انه ليس بهذه الكثرة شيئا فاذا كان
المراد من العلم ما يعم الظن وان قوى المنع الاول ومشهور انها من العلوم المتسقة
النظام ومقدماتها يقينية ولهذا كانت الاوائل يبتدؤن بتعليمها لاطفالهم
حتى يعتادوا باليقينيات ولا يقنعوا بالاقناعيات والظنيات ولعل كلامه
وجها لم يدركه **قوله** وذهب الاسمعيلية آه استدلوا على بطلان مذهب
الاسمعيلية بوجوه الاول انه قد ثبت وجوب العلم بعد النظر الصحيح على الاطلاق
سواء كان في المعارف الالهية او غيرها وسواء كان معه معلم او لا الثاني انه كيف
نعلم ان المعلم ضروري في المعارف الالهية فان كان بمعلم يلزم الدور وان
كان بالنظر فالنظر الصحيح يفيد في المعارف لان العلم بان المعلم ضروري في المعارف
فرع التصديق بوجوده تعالى بل نقول لما كثر الاختلاف في ان المعلم ضروري ام لا يجب
ان لا يحصل العلم به كما استدلت الاسمعيلية من كثرة الخلاف في معرفة الله الى عدم حصول
العلم به وهذا وجه يستنبط من جواب الشارح عن استدلال الاسمعيلية الثالث

يعني ان الهوية قد توجه فيها اذ قد استدل لاجلها او المعارضة وعورض في ادلتها ولا يتصور الاستدلال بدون التوجه ومع ذلك لم يحصل العلم مع سهولة الادراك فالامر الذي يكون سهلة الادراك وغير معلوم مع التوجه يدل على عدم ادراك الابعد البتة

اشارة الى انه لم يتوقف تحقق الخلاف في شيء من الهندسيات

قوله لان كثرة الخلاف لا يدل على عدم حصول العلم

لا يخفى عليك ان هذا الدليل تحقيقي للاشاعرة لا انه يكون مسلما للاسمعيلية ايضا بان مسلم الاسمعيلية وجوب العلم بعد النظر الصحيح في غير المعارف الالهية سواء كان معه معلم اولا واما فيها فيحصل العلم بالمعلم

فان العلم بان المعلم ضروري في المعارف اذا كان حاصلا من التوجه الى المعلم ولا شك ان التوجه اليه موقوف على العلم بالمعلم آه لانه لو لم يعلم ان المعلم آه لم يتوجه الى المعلم فلزم الدور

انه نحن بعد علمنا بان المعلم ضروری کیف نعلم ان هذا المعلم معلم وله رتبة

التعليم وان اقواله فی المعارف الالهية صادقة فان علمنا من قوله انا صادق فی

اخباری يلزم الدور لان العلم بصدق قوله هذا لكونه من المعارف الالهية ان كان

القول يلزم الدور وان كان بقول اخر وهكذا يلزم التسلسل وان كان بدليل ونظر عقلی فالنظر

المعارف الالهية فی الجملة الرابع ان المعلم كيف يعلم المعارف فان علمه بدليل فالنظر يفيد

وان علمه بمعلم وهكذا فيتسلسل واجيب عن الاول بان ذاته تعالى لكونه مجردا غايبا عن الحواس

لا يوجد مقدمات ضرورية يناسب العلم بذاته تعالى وباحوال ذاته حتى يستنتج منها

بالنظر فان طريق حصول العلم الضروری هو الاحساس بالجزئيات والتنبيه بما

بينهما من المشاركات والمباينات حتى يفيض من المبدا العلوم الكلية من التصورات

والتصديقات ولا شك ان تلك الفايضة لا يتعلق بما لا حظ للحواس فيه

كالواجب فلا بد من معلم مؤيد من عند الله تعالى يبين لنا العلوم المتعلقة بما لا حظ

للحواس فيه ثم لا يخفى ان الكلام فی النظر الصحيح وهذا الجواب غايته انه لا يوجد نظر صحيح

لانا لا نعلم ما يناسبها حتى ينتظم قياس الا ان يقال المق انه لو وجد نظر صحيح

لا يفيد ايضا لانه يشتبه بالغير الصحيح لانه لا حظ للحواس فيه وعن الثانی ان علمنا بان

المعلم ضروری من المعلم ولا دور لان استفادتها هذه المقدمة منه لا يتوقف على علمنا

سابقا بان المعلم ضروری فانا لو لم نعلم هذا الحكم ولكن اذا راينا من شخص

افعالا واقوالا اعتقدنا بسببها ان ذلك الشخص كريم حقانی صادق القول

فنقبل منه كل ما يقول فاذا علمنا المعلم ضروری فی المعارف يقبل منه ولكن هذا

الجواب يكون جدليا منهم لاستدلالهم على مدعاهم هذا الا ان يقال الاستدلال

الزامی

الزامی لا هذا الجواب ولكن يبقى الدليل المستنبط من كلام الشارح سالما الا انه يكون

الزاميا فی كونه الزاميا تامل فافهم ويمكن ان يقال العلم بان المعلم ضروری فی

المعارف ای الامور الغايبة عنا ليس من المعارف كما اجاب شارح التجريد عن الدليل

الثالث وان امكن ارجاعه اليه من حيث ان هذا علم للمعارف بانه لا بد للمعرفة من معلم وعن

الثالث بانه قد يشارك العقل قوله فی العلم بصدقه بان يضع المعلم مقدمات نعلم

بالعقل منها صدقه فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منهما فلا دور ولا كفاية واجاب

شارح التجريد ايضا بان صدق المعلم ليس من المعارف الالهيات التی يدعی عدم استقلال

العقل فيها لان مرادنا بالمعارف الالهية الامور الغايبة عن الحواس وصدق المعلم مما

يهتدى اليه بمشاهدة قراين الاحوال وعن الرابع بانه قد يكفی عقله لكونه مؤيدا من عند الله

لخاصية يقتضی كمال عقله واستقلاله فی معرفته تعالى او ينتهی سلسلة الاحتياج الى النبی

الذی يعلم الاشياء بالوحی قوله بان الناس يحتاجون آه ان اراد احتياج جميع الناس

فغير مسلم وان اراد احتياج البعض فلا يفيد ولا يضر وهذا القدح مثل القدح

فی عدم العلم بالهوية فی استدلال المهندسين الا ان هناك مقدمة اخرى

مثل كثرة الخلاف بحيث لو اسقط عدم العلم بالهوية من البين لكفت فی اتمام

الدليل وليست ههنا مقدمة مثل هناك تامل قوله فيكون حادثا لا يخفى

عليك انه لا حاجة لاثبات وجوب وجوده الى قوله فيكون حادثا لانهم اثبتوا

الحدوث على ما بينوا فی موضعه واشار الشارح اليه ههنا بقوله لان القديم ينافی

التاثير آه بانه ممكن وكل ممكن فله مؤثر والتاثير لا يجوز ان يكون فی حالة الوجود

والا يلزم تحصيل الحاصل ولا فی حالة العدم والا يلزم اجتماع الوجود والعدم

فهو في حالة الحدوث فمع ان كلا من لزوم تحصيل الحاصل واجتماع الوجود والعدم
ومغايرة حالة الحدوث لحالة الوجود منظور فيه كما قالوا يرد انه لا حاجة لنا الى
ان نقول التاثير لا يجوز ان يكون آه بل يكفينا ان نقول انه ممكن وكل ممكن فله مؤثر
فلا بد ان ينتهي الى الواجب الا يلزم الدور او التس نعم لو كان المراد اثبات المحدث
لا الواجب مطلقا لا احتيج الى ما ذكره هذا مذكور في حواشي شرح حكمة العين للسيد قدس سره
ولعل غرض الش نقل دليلهم بعينه ومنع مص حكمة العين مغايرة حالة الحدوث
لحالة الوجود والعدم بان الماهية في تلك الحالة اما موجودة او معدومة والعلم به ضروري
وقال شارحه فيه بحث ذكرناه في اوائل الكتاب وجهه قدس سره بانه اشارة الى ما نقل عن
القائلين بان المعدوم شيء الفارقين بين الموجود والثابت فانهم يثبتون واسطة بين
الموجود والمعدوم اقول لا يخفى عليك ان الواسطة بين الموجود والمعدوم هي الصفة كما بين
في ذلك الموضع حيث قال والموجود كل ذات له صفة الوجود والمعدوم كل ذات ليس له صفة
الوجود والصفة لا يكون ذاتا لا جرم لا يكون موجودة ولا معدومة ويقولون بان كل ذات
اما موجودة او معدومة والكلام في هذا المقام في حدوث الذوات حيث قال قدس سره في
حواشيه هناك قبل هذا التوجيه ان هذا استدلال للمتكلمين من حدوث الذوات فكيف
يكون حالة الحدوث واسطة بين حالتي الوجود والعدم على انه يمكن ان ينقل الكلام
الى الحادث بان التاثير اما في حالة الحدوث فيلزم اجتماع الوجود والحدوث الذي هو ايض وجود
اولا فاما في حالة الوجود فيلزم تحصيل الحاصل او في حالة العدم فيلزم اجتماع الوجود والعدم
اي لا في حالة الحدوث ه
وبعبارة اخرى فالاحداث اما في حالة الحدوث فيلزم احداث الحادث او في حالة الوجود
او العدم وعلى تقدير ان يكون الكلام في الحدوث المطلق اعم من حدوث الذوات والصفات

فيلزم ح تحصيل الحاصل فان قلت لم لا يجوز ان يكون الحدوث وجودا غير الوجود
فح جاز ان يكون التاثير في حالة الحاصل اولا فلا يلزم تحصيل الحاصل قلت فح سماه المستدل تحصيل
الوجود اذ لا يلزم تحصيل الحاصل وان كان انه لا يجوز ان يكون في حالة
الحاصل كما اشار اليه الاسناد لقوله والتاثير
الوجود آه فلو قيل ان عدم جواز التاثير في حالة الوجود انما يكون للزوم
تحصيل الحاصل لو اتحد الوجودان ولزوم كون الشيء الواحد موجودا بوجودين
لو تغايرا قلنا فح ايض يلزم احد المحذورين
ه

نسخه الحدث

لا يقال جاز ان يمنع كون الحدوث وجودا لانا نقول قد استدل اولا على كون التاثير في حالة الحدوث بان التاثير
لا يجوز ان يكون في حالة العدم ولا في حالة الوجود للزوم اجتماع الوجود والعدم وتحصيل الحاصل ولا شك ان التاثير
عبارة عن الايجاد والا لم يلزم تحصيل الحاصل فاذا كان الاحداث ايجادا كان الحدوث وجودا انلم يقدح هذا
المستدل على انه يمنع كون الحدوث وجودا مع قوله في استدلاله باتحاد الحدوث مع الوجود ه

فالوجود

فالوجود والعدم المأخوذان في الدليل اعم من وجود الذوات وعدمها ووجود
الصفات وعدمها وان كان الموجود والمعدوم مختصا للذوات فحالة الوجود
والعدم لا واسطة بينهما وان كان بين الموجود والمعدوم واسطة فتم فان
الترديد وقع بين حالتي الوجود والعدم فلا تغفل عن دليل قوله ان للعالم صانعا ايضا ان
اريد بالصانع المؤثر مطلقا **قوله** وجوب الوجود عنده آه ان جعل الوجوب صفة الماهية بمعنى
انها علة لوجودها وان جعل صفة الوجود بمعنى ان الماهية مقتضية له **قوله** وطائفة من محققي
المتكلمين يحتمل ان يريد به الصوفية وان كان اطلاق المتكلم عليهم بالمسامحة على الاصطلاح
المشهور لكن اطلاق المحقق بالحقيقة فانهم ذهبوا الى عينية الوجود ايض ونقل
السيد قدس سره في حواشيه على التجريد دليلا لهذا المطلب حاصله انه لو كان وجود
الواجب زائدا لاحتاج الواجب تعالى في موجوديته الى غيره وهو وجوده فيكون الواجب ممكنا
وقال هناك هذا خلاصة ما ذكره بعض المحققين من مشايخنا ورايت مكتوبا في حواشيه
ان المراد منه خواجه علاء الدين عطار قدس سره وايض اوردوا مقالة لبعض
المحققين وهي هذه مراتب الموجودات في الموجودية ثلث لا مزيد عليها ادناها الموجود بالغير
اي الذي يوجده غيره فهذا الموجود له ذات موجود يغاير ذاته وموجد يغايرهما فاذا
نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجده امكن في نفس الامر انفكاك الوجود ولا شبهة
في انه يمكن ايض تصور انفكاكه عنه فالتصور والمتصور كلاهما ممكن وهذه حالة
الماهيات الممكنة كما هو المشهور واوسطها الموجود بالذات بوجود غيره اي الذي يقتضي
ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه فهذا الموجود له ذات ووجود
يغاير ذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك

هذا متفرع على قوله نعم لو كان المراد اثبات المحدث
لا الواجب مطلقا ه

يعني لو كان المراد من الصانع المؤثر مطلقا فالاستدلال عليه
بانه محدث وكل محدث آه مما لا حاجة اليه وان يكن كذلك فهو
محتاج اليه ه

لا يخفى ان غرض الاستاد من هذا البيان هو ان الوجوب
في نفس الامر يصلح ان يكون صفة للماهية وان يكون صفة
للموجود لكن في خصوص هذا المقام هو الاحتمال الاول والحمل الجارة
الاول على ما لا يخفى ه

الظ ان يقول بمعنى ان الوجود مقتضى للماهية حتى يفرق بين المعنى الاول
والثاني الا ان يقال ان الغرض اتحاد كلا الاحتمالين معنى وان افترقا
صورة فانه اذا كان الوجوب صفة الماهية تكون الماهية مقتضية
للوجود واذا كان صفة للوجود يكون الوجود به مقتضى ويلزم منه
كون الماهية مقتضية ه ولا يخفى ان المقتضية صفة الماهية
والمقتضية للوجود صفة الوجود
كما قيل في زيد قائم الاب ه

اعلم ان مدار هذا الاستدلال على ان مناط الواجبية على
الاستغناء في نفس الاتصاف بالوجود وهذا ايض لازم ومناط
استدلال الحكماء على الاستغناء في نفس الوجود كما لم يكف
ولا يخفى ان نفس الاتصاف يستلزم زيادة الوجود وزيادة الوجود
يستلزم عدم الاستغناء في نفس الاتصاف فنفس الاتصاف
يستلزم عدم الاستغناء فيكون مناط مفهوم الواجبية على الاستغناء
عن الغير في امرينا في ذلك الاستغناء فيكون المدار في الواجبية
على اجتماع النقيضين فان قيل كون المدار على هذا على تقدير
زيادة الوجود فهذه الاستحالة ايض يرجع الى فرض زيادة الوجود
لانه مدار الواجبية عليها على اي حال حتى بناء العينية ايض
لانتفاء نفس الاتصاف ح بالكلية قلنا فح لا نم ان المدار
ح يكون على الاستغناء في الاتصاف بالوجود لم لا يجوز
ان يكون المدار على الاستغناء في نفس الوجود وكان
الواجب ان يتوجه الى عدم كفاية الاستغناء بحسب الوجود
فقط او الى لزوم عدم الاستغناء بحسب الوجود منه
والاول مشكل وغير مذكور وغير مبين بوجه اصلا والثاني
ايض غير مبين

فالمتصور مح والتصور ممكن وهذه حالة واجب الوجود على مذهب جمهور

المتكلمين واعلاها الموجود بالذات لوجود هو عينه اى الذى وجوده عين ذاته فهذا

الموجود ليس له وجود يغاير ذاته فلا يمكن تصور انفكاك الوجود عنه بل الانفكاك

والتصور كلاهما محالان ونظيره بالضوء القائم بامر لا يقتضى ذاته الضوء والضوء

القائم بامر يقتضى ذاته الضوء كضوء الشمس والضوء القائم بذاته لا بامر والضوء

القائم بذاته يقال له ضوء ومضىء ايضا والقائم لغيره يقال له ضوء فقط ولا يقال له مضىء بل

المضىء هو محله القائم به ولا يخفى على ذى مسكة ان لا مرتبة اعلى فى الموجودية من هذه

المرتبة الثالثة التى هى حال الواجب عند جماعة ذوى بصاير ثاقبة وانظار صايبة قوله اثر

الفاعل اعلم انهم اختلفوا فى ان اثر الفاعل ماذا والمشهور من مذهب الشيخ

الرئيس والمتاخرين انه اتصاف الماهية بالوجود لا الماهية نفسها ولا كون الماهية

ماهية مثل كون الانسان انسانا مثلا ونقل ان الشيخ سئل عن اثر الفاعل وكان

ياكل مشمشا قال ما جعل الفاعل المشمش مشمشا بل جعل المشمش موجودا واعترض

على هذا المذهب بان اثر الفاعل لو كان هو الاتصاف نقلنا الكلام الى الاتصاف

فاما ان يجعل الاتصاف فيلزم جعل البسيط فى مرتبة فاذا التزم الجعل البسيط فى

مرتبة فيلزمه من اول الامر او يجعل الاتصاف موجودا اى متصفا بالوجود ايضا

وهكذا فيلزم التسلسل والمشهور من مذهب القدماء وعليه تحقيق الشيخ العلامة فى حواشيه

على شرح التجريد ان اثر الفاعل هو الماهية لا كون الماهية موجودا ولا كون الماهية

تلك الماهية وكون الماهية موجودا وكونها هى من لوازم جعل الماهية لا يحتاج الى

جعل اخر وسماه جعلا بسيطا وجعلا ابداعيا اعنى ايجاد الايس عن الليس لا يقتضى

اى اخراج الوجود عن العدم ه

اى فى الحقيقة وان لم يقل فى العرف فان العرف يقتضى مغايرة الضوء مع المضىء وانما يقال فى الحقيقة ضوء ومضيئا اذ الحقيقة غير مكتسبة من العرف ه

لا يخفى ان المغايرة بين مجعولية الماهية ومجعولية كونها هى مغايرة اعتبارية والاول يسمى جعلا بسيطا لكونه مفعول للجعل واحدا والثانى مركبا لكونه متعددا ه

مجعولا

مجعولا ومجعولا اليه بل المجعول والمجعول اليه انما هو فى الايجاد الاختراعى وهو

افاضة الاثر على قابل لها وقال للابداعى وهذا هو التاثير الحقيقى فى الشىء

والاختراعى تاثير فى الحقيقة فى بعض اوصاف الشىء وجعل قوله تعالى وجعل

الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون شاهدا عليه حيث لم يقل جعل

الظلمات موجودا مثلا وسمعت انه كان يقول فى بعض تقريراته ان لسان الغيب

الحافظ الشيرازى قدس سره اشار فى بيته هذا بيت كفتم اين جام

جهان بين بتو كى داد حكيم كفت آن روز كه اين كنبد مينا ميكرد الى الجعل

البسيط حيث لم يقل كنبد مينا را موجود ميكرد يا كنبد مينا را كنبد مينا ميكرد

بل قال كنبد مينا ميكرد وقال ثم اقول لما كان المعدوم مسلوبا عن نفسه كما قرر

فالجاعل جعل المشمش مشمشا اذ لو لم يوجده لم يكن مشمشا فمراد الشيخ انه

لم يتعلق الجعل به بالذات فكونه هو مستغن عن تاثير جديد اى بعد وجوده

ومن يقول بان اثر الفاعل هو الماهية نفسها يقول كونها موجودة ايضا

عن التاثير الجديد اى بعد التاثير فى الماهية وان كان مجعولا على انها لازم

لما هو مجعول اولا وبالذات كما فى كونه هو عندكم انتهى وكلامه هنا على

تقدير ان لا يكون الماهية نفسها اثر الفاعل على ما عليه المتاخرون اظهر

بل الحق هو هذا اذ هو فى مقام نقل مذهبهم فلا يضر كونه خلاف التحقيق عنده

واعلم ان الوجود هو مبدأ الاثار ومظهر الاحكام على ما عرفوا والنزاع

ههنا فى الوجود الذى موجودية الاشياء به اى مصدريتها للاثار والاحكام

فصدق التعريف على الوجود البديهى العام للواجب والممكن انما هو باعتبار

لانه لو كان مبنى كلامه على ما هو تحقيق عنده يلزم ان يكون الوجود عين الماهية عنده لانه اذا كان التحقيق عنده هو مجعولية الماهية وكان معنى كلامه عليه يصير معنى كلامه وفى الممكنات اثر الفاعل ان الوجود فى الممكنات اثر الفاعل وقد قرر ان اثر الفاعل عنده هو الماهية فكان الوجود عين الماهية وهذا باطل جدا وانما بنى كلامه على خلاف ما هو تحقيق عنده اذ هو فى مقام نقل مذهب المتاخرين ه

مثلا اذا فرضنا ان المجعول كون الماهية موجودة فالمجعول هو الماهية والمجعول اليه هو الوجود ه

يحتمل ان يكون غرض الشارح ان تصحيح كلام الشيخ على ما هو تحقيق عنده من تتمات هذا التصحيح وايضا يجوز ان يكون غرضه بيان قوله الشارح على ما هو تحقيق عند المتاخرين بان نفى الشيخ فى قوله ومن يقول آه مجعولية كون المشمش مشمشا ليس مجعولية هذا مطلقا بل نفسها بالذات فى قوله ومن يقول كلام مستانف ه

اى بعد جعله الذى هو الجعل البسيط ه

والحاصل انه ان كان معنى قول الشيخ ما جعل الفاعل المشمش مشمشا نفى مجعوليته بالذات لانه لم يصح قوله بل جعل المشمش موجودا لانه يصير معناه انه اتصاف المشمش بالموجود ايضا مجعول بالذات وليس كذلك بل هو ايضا مجعول بالعرض وان كان معنى قوله ما جعل آه نفى مجعوليته بالعرض لا يصح اى كون الماهية ماهية مجعول بالعرض البتة فينبغى تصحيح هذا القول انه يراد من نفى مجعولية كون المشمش مشمشا نفى مجعوليته بالذات ويراد من قوله بل جعل آه هو اثبات مجعولية المشمش بالذات وانما لم يقل بل جعل المشمش موجودا ذكرا للازم وارادة الملزوم ه

مجعولية المشمش ه

حصيصة العارضة للممكنات او افرادها العارضة لها ان قيل بها في الممكنات
وفي الواجب باعتبار فرده القائم بذاته لا باعتبار عروض حصته او فرده فمحل
النزاع ان مبدائية الآثار ومظهرية الاحكام التي هي عبارة عن الموجودية
في الواجب انما هي لذاته بذاته وفي الممكنات باعتبار عروض حصة او فرد من الوجود
المطلق للممكن فالوجود المطلق وان عرض على الواجب ايض لكن لا مدخل له في
موجودية الواجب ومبدئيته ومظهريته للآثار والاحكام فخلاصة كلامه
في جواب الترديد ان كلامنا ليس في الوجود البديهي بل في الوجود الذي يكون
الاشياء به مبدأ للآثار ومظهر للاحكام وليس هذا اصطلاحا اخر فان الوجود هو
الذي يكون مبدأ للآثار ومظهر للاحكام ولا رسم له سواه عندنا قوله قلت القائلون
بالعينية استدلوا آه لا يخفى ان استدلالهم بهذا الوجه لا يكون دليلا على انه لا
يلزم على المتكلمين القول بعينية الوجود بالمعنى الذي قصده القائلون بعينية الوجود
غايته ان المستدل غفل عن هذا اللزوم وتوافق المقاصد واعتقد تغاير المقصدين
فاستدل بوجه اخر على بطلان مقصد الخصم لاعتقاده انه غير ما ذهب اليه نفسه
هذا ما فهمناه والزام العينية على المتكلمين على ما ذهبوا اليه كان مشهورا عن بعض
معاصري الاستاد وقد نقله الاستاد عن ذلك البعض في حواشيه وان لم يذكر اسمه
بخصوصه لكنه كنت سمعت عن الاستاد روح الله روحه انه منه فاستحضره منه
وان اردت ايضاحه فارجع الى حواشي على حكمة العين في بحث الوجود قوله والعقلية المذكورة
في الكتب المبسوطة منها ان العبد لو كان موجدا للفعل بقدرته واختياره لتمكن من
فعله وتركه فيتوقف ترجيح فعله على مرجح وذلك المرجح لا يكون صادرا عنه بالاختيار

عا لا بمدخلية الغير كما يقال ان المعلول لذات الفاعل مع ان الغاية وغيرها ايض دخل في حصول المعلول ولا يخفى ان الموجودية في الواجب انما هي لذاته بذاته بذاته يعني لا دخل للغير في كونه الذات بذاته علة وكذلك الموجودية فيه لذاته بذاته بذاته بذاته على هذا القياس ه

والالزم التسلسل ويكون الفعل عند تحقق ذلك المرجح واجب الصدور والا يلزم
الترجيح بلا مرجح فيكون الفعل الصادر عنه اضطراريا لازما لا اختياريا فلا يكون
فعل اختياري اصلا واجيب بان الوجوب للداعي لا ينافي القدرة فان القادر هو
الذي يمكن من الفعل والترك قبل تحقق الداعي الى احدهما وتعلق الارادة
الحادثة اما بعده فيجب الطرف الذي تعلق به الارادة وهذا الوجوب لا ينافي
الاختيار بل يحققه ونقض بالواجب فان ما ذكرتموه جار في حقه ايض واجاب
الامام بان ارادة العبد محدثة فافتقرت الى ان ينتهي الى ارادة يخلقها الله تعالى فيه
بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل في الارادات التي يفرض صدورها عنه
وارادة الله تعالى قديمة لا يفتقر الى ارادة اخرى ورد المحقق الطوسي بانه لا يدفع
التقسيم المذكور اذ يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا
مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح استغنى الجائز عن المرجح وان توقف عليه
كان الفعل منه واجبا فيكون اضطراريا ومنها ان العبد لو كان موجدا
لكان عالما بتفاصيل افعاله اذ الايجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد
ولهذا احتج الاستدلال بفاعلية العالم على عالمية الفاعل والتالي باطل لان
النائم يصدر عنه افعال اختيارية لا شعور له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها
والماشي انا كان او غيره يقطع مسافة معينة من غير شعور له بتفاصيل
الاجزاء التي بين المبدأ والمنتهى والناطق يأتي بحروف مخصوصة على نظم
مخصوص من غير شعور له بالاعضاء التي هي مخارجها واجيب بانا لا نم ان
الايجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد والمثبتون لعلمه تعالى لا يستدلون عليه

ف اي وان لم يكن واجب الصدور بل كان جائز الصدور فكان الشيء مع المرجح كهو لا معه فيلزم الترجيح بلا مرجح او بل كان صدوره اولى فح جاز عدم الصدور وجوازه يستلزم جواز ترجح المرجوح اذ فرضنا ان الاولوية لازم ذات المرجح مع هذا وجاز عدم الصدور يلزم ترجح المرجوح لكن قد قيل في دفعه ان الاولوية ليست واجبا بالنسبة الى ذات المرجح بل هي اولى بالنسبة اليه فح جواز عدم الصدور انما يكون لا مع الاولوية لا انه يكون بشرط الاولوية فلا يلزم ترجيح المرجح ه

عا لان الوجوب لاجل الغير يشعر على ان ذلك الامر جدل ذلك الداعي والا لم يكن واجبا لغيره بل كان واجبا في نفسه ه

بالايجاد بل باتقان الفعل واحكامه نعم الايجاد بالاختيار لكونه مقارنا
للقصد والقصد الى الشئ لا يكون الا بعد العلم به يستلزمه لكن العلم
العلم الاجمالى كاف فيه ومنها ان العبد لو كان موجد الفعل نفسه
بالاستقلال فاذا فرضنا انه اراد تحرك جسم فى وقت واراد الله تعالى
سكونه فى ذلك الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا وهو ظ الاستحالة او لا
يقع شئ منهما وهو ايضا مح لامتناع خلو الجسم فى غير ان الحدوث عن الحركة
والسكون ولان التخلف عن المقتضى لا يكون الا المانع ولا مانع لكل من
المرادين سوى وقوع الاخر فلو امتنعا جميعا لزم ان يقعا جميعا وهو ظ
الاستحالة واما ان يقع احدهما دون الاخر فلزم الترجيح بلا مرجح لان
التقدير استقلال كل من القدرتين بالتاثير من غير تفاوت واجيب بانه عند
الاجتماع يقع مراده تعالى لكون قدرته اقوى والمفروض استواؤهما فى
الاستقلال بالتاثير وهو لا ينافى التفاوت بالقوة والشدة بل هذا
يعنى لكل منهما وحده صلاحية الايجاد ه
ينافى كونه علة تامة لا كونه فاعلا مستقلا بالتاثير وبواقى الادلة تطلب
من الكتب المبسوطة **قوله** لقدرته الله تعالى اختراعا الايجاد الاختراعى
بافاضة الاثر على قابل لها كالصور والاعراض على المادة القابلة
اى انيث الضمير باعتبار المضاف ه
لها ومن هذا القبيل جعل الموجود الذهنى موجودا خارجيا وبالعكس وهذا
اى من الايجاد الاختراعى ه
التاثير بخصوصه يستدعى مجعولا ومجعولا اليه ولقابله الابداعى اعنى
اى المجموع ه ولا تقتضى المجعول اليه بل المجعول فقط ه
ايجاد الايس عن الليس المطلق اى الوجود عن العدم ولا يقتضى
مجعولا ومجعولا اليه بل هو جعل بسيط مقدس عن شوائب الكثرة مستغنى

يعنى ان الله تعالى يجعل الموجود الخارجى موجودا فى الذهن لا بمعنى ان الموجود الخارجى من حيث انه موجود خارجى موجود فى الذهن ايضا بل المراد من الموجود الخارجى هو الماهية ه

عن

١٦٨

عن قابل متعلق بذات الشئ فقط وهذا هو التاثير الحقيقى فى الشئ والاول
هو فى الحقيقة تاثير فى بعض اوصافه اعنى كونه شيئا اخر كذا فى حواشيه
على شرح التجريد **قوله** باعتبار نسبتها الى قدرته آه ومثله مثل ان يعلم
رفيقك الصديق انك تريد ان تفعل كذا مثلا فانه يفعل ذلك الفعل
قبل ان تفعله شفقة عليك فالواجب تعالى لما كان عالما بجميع السرائر
والضمائر والعواجل والاواجل والاوائل والعواقب فيعلم انك لو اعملت
ارادتك لتعلقها فى كذا وكذا القدرة لو اعملتها لتصرفها فى ذلك فيريده
قبل ارادتك ويختاره ويوجده لك شفقة عليك او ليحرز عرصة الوجود عن
تصرف الغير وتاثيره فيه وليس فيه جور وظلم ومثله ان شخصا لو تعهد ضروريات
جماعة فى يوم مثلا وان كان فى تلك الجماعة شخص لا يحتاج الى تعهده لاستطاعته
اى مثلا ه
فى نفسه فالشخص الاول لاداء ما التزمه ووفاء عهده لا يجوز ان يقوم الشخص
الغنى لحاجات نفسه ولا يلزم من ذلك انه لا يقدر الغنى لما يحتاج اليه بل
هيهات هيهات بين هذين المثالين والممثل فانه يفيد اصل وجودنا
اى الله تعالى ه
بل وجود ما يتوقف عليه وجودنا مثل آبائنا وامهاتنا واستعداداتنا
جل من اوجد وعظم من ابدع وللمحققين من الصوفية ههنا كلام
يرجع الى ان لكل موجود لوازم فان اعمال زيد مثلا لوازم وجوده
وما يترتب على الاعمال لوازم الاعمال مثل ان كان لشخص عبيد كثيرة عين
كلا منهم لخدمة وبحسب ما عينه له يلبس لباسا يناسبه مثلا يلبس الطباخ لباسا
يناسبه والزراع لباسا يناسبه ومن هو فى خدمته لباسا يناسبه فيرجع

اى فباعتبار التاثير فى بعض الاوصاف يصير جعلا ابداعيا ه

اى وان كان بكل واحد من تلك الجماعة غير محتاجين الى تعهده لاستطاعته فى نفسه وهذا هو الظ نظرا الى الممثل فان مذهب المعتزلة هو ان كل فرد من الانسان خالق افعاله ه

كالاحراق اللازم لوجود النار والزوجية اللازمة للاربعة والفردية للثلثة ولا مجال لاحد ان يقول النار بعد وجودها لم تحرق والاربعة والثلثة بعد تحققهما لم تكونا ملزومتى الزوجية والفردية وكذا هنا تكون الطاعة او العصيان لازم وجود زيد او عمرو والثواب او العقاب لازم الطاعة او العصيان ه

الى ملاحظة نظام الكل فيقرب العبد الى الجبر **قوله** بمجموع القدرتين آه يمكن
ابطاله بانه يلزم عجز الواجب فان قدرته تعالى متعلقة بذلك الفعل فالاحتياج
الى الاخر وهو قدرة العبد يستلزم العجز ولا ينتقض بحمل القادرين كل منهما
بجملي خشبة تلك الخشبة لانقسام القوة وعدم انقسام القدرة والتعلق
وقد استدل الشارح على توحيد الواجب ويجي تفصيله بل اراد ان لقدرة العبد
مدخلا آه فالواجب بيان كيفية المدخل فان اراد انها بمجموع القدرتين
يرجع الى مذهب الاستاد في خصوص وصف الطاعة والمعصية فلا وجه
لجعله لغة الاستاد وان اراد معنى آخر فلا بد من بيانه **قوله** ان مذهب الحكماء
والمعتزلة آه قال شارح التجريد ايضا وذهب الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرتهم
على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار **قوله** فاين المفر نقل عن امير المؤمنين
وامام المتقين علي ابن ابي طالب كرم الله وجهه انه قال بعده ففروا الى الله وليس هذا
اعتراضا لافلاطون بل اظهار المرامه من كلامه • بيت • پيش كه برآورم ز دست
فرياد • هم پيش تو از دست تو ميخواهم داد • وهو كلام في التوحيد
والتسليم والرضاء **قوله** وبان الفرق بين القدرة والعلم آه عطف على قوله
بان قدرة العبد فيكون تشنيعا آخر ويصلح وجها لكون التسمية مجرد اصطلاح
وفي نسخة لم يوجد فيها الباء بل كان وان الفرق آه فالظاهر انه عطف على قوله فان
القدرة آه فيكون وجها ثانيا لكون التسمية مجرد اصطلاح مع صلاحيته ان يجعل
تشنيعا آخر فالاول استدلال من تغير القدرة وعلى ان نسبتها قدرة
مجرد اصطلاح والثاني من الفرق بين العلم والقدرة مع قطع النظر عن

تغيرها

٩ يعني ان قدرة الله تعالى لا ينقسم الى القدرة لا ينقسم اعم من ان يكون قدرة الله او العبد لكن الثاني في محل توقف

ع اي يلزم عجز الواجب ثم الانتقاض بالطريق المذكور ثم دفعه بعدم انقسام القدرة ٥

٩ عدم علم بكون الله منزها فاعترض على رضي الله عنه ففروا الى الله ٥

٢ لانه قريب ولانه لو كان عطف على قوله بان يقال وبان تجاه قال بعده وبان ٥

تغيرها **قوله** استدل على وحدة آه اعلم ان حصول المقدمة الكلية
معنى وهي قوله متصف بجميع صفات الكمال منزه عن جميع سمات النقص
يعني جميع صفات الكمال حاصلة له ولا شيء من سمات النقص ثابتة له اما ان
يكون ابتداء بدون التوجه الى جزئياتها او لا وابتائها سابقا كما هو اللايق
في العلم بالكليات كما في الكبريات الكلية فالاستدلال بها الى جزئياتها كما فيما نحن
صحيح واما ان يكون باستقراء جزئيات موضوعها اولا واثبات الحكم فيها
سابقا ثم الحكم بالوجه الكلي فح لا يمكن الاستدلال من الحكم بالوجه الكلي
على الاحكام الجزئية والا يلزم المصادرة والظ من عدم جعل الش قول المص
فهو عالم تفريعا كما سيأتي وعدم جعله اياه على التفريع هو هذا فيخالف
ظ ما سيأتي الى ما فعله ههنا لجواز ان يكون له دليل خاص ايض اورده ههنا لكن
لكن كان اللايق ان يظهر ويورد الدليل الخاص بطريق العطف فالظهور
من هذا الوجه لا يقال الش لم يستدل ههنا من الحكم الكلي على الجزئي بل نقله
ههنا ورد عليه كما قال وانت تعلم آه لانا نقول قبل الاستدلال بهذا الوجه ولم
يسلب صحته لكن قال ان دعوى اولوية كون الشيء منفردا كلام خطابي
بل شعري **قوله** وانت تعلم انه آه فان اولوية كون الشيء منفردا محل
تامل فان اثبت بالدلايل المذكورة للتوحيد فتلك الدلايل كافية في اثباتها
فلا حاجة الى ما ذكره ههنا **قوله** وغيرهما من الصفات اقول هذا بعمومه صحيح
ولا حاجة الى اخراج السمع والبصر عن هذا الحكم بانهما راجعان الى
العلم بالمسموعات والمبصرات كما نقل عنهم فانه يجوز ان يترتب على ذاته

ع فانا اذا قلنا زيد انسان وكل انسان حيوان لسنا من تتبع جميع جزئيات الانسان ثم حكمنا بكونه حيوانا وان رأينا بعض جزئياته انه حيوان ٥

٩ يعني جاز ان جعل الش ما سيأتي تفريعا كما هو الظاهر حيث قال فهو عالم ثم اورد دليلا خاصا لكن الافصح غاية ما في الباب انه لم يصرح الش بكونه تفريعا وعطف الدليل الخاص عليه كان اولى ٥

ما يترتب على سمعنا وبصرنا بل على قوة سامعتنا وباصرتنا فيجوز ان
يكون بعض القوتين ايض بالمعنى المذكور بل عكس اثبات اللمس والذوق
والشم ايض بالمعنى المذكور وان لم ينقل فلا حاجة ايض للحكماء الى نفي
العلم بالجزئيات انحاء على ان الجزئية والكلية ليستا صفتين للمعلوم
بل هما صفتان للعلم فان الجزئي هو العلم الاحساسي الواجب منزه عن
الاحساس الالة فلا يكون عالما بالجزئيات وسيجي تفصيلا في بحث العلم
لانه يجوز ان يترتب على ذاته تعالى ما يترتب على الاتنا وحواسنا على قياس
سائر الصفات **قوله** قالوا وهذه المرتبة اعلى آه اشارة الى ما نقلناه من
مقالة بعض المحققين في عينية الوجود فارجع اليه **قوله** انها عندهم من الاعتبارات
العقلية آه الوجود للاشياء اما بان يتحقق هو نفسه بدون ان يرتبط الشئ
اخر كوجود الجواهر واما ان يوجد بنفسه ويكون ايض له ربط لشئ اخر كوجود
الاعراض مثل السواد والبياض مثلا فانهما موجودان بنفسهما ومع ذلك
لهما ربط لشئ آخر ويحملان على موضوعهما وصدق الحمل باعتبار الوجود
الرابطي وان كان الوجود النفسي ايض لازما للصدق فيما له وجود على حدة
ان المصحح للحمل اى الحكم بالاتحاد في الوجود اتحادا عرضيا كما في العرضيات مطلقا
حقيقيا او انتزاعيا هو الوجود الرابطي كما حققه هذا الشارح في حواشيه ومعنى الاتحاد
في الوجود بالعرض ان الوجود الذي للموضوع بالذات ينسب الى المحمول بالعرض لعلاقة
المقارنة على ان يكون مجازا في الاتصاف وهذا ايض مصرح به في حواشيه فالقدر
اى مقارنة المحمول بوجود الموضوع
المشترك اللازم للمحمول في الاعراض والانتزاعيات انما هو الربط للموضوع

في الحاشية المتعلقة بقول الشارح اعني وطائفة من محققي المتكلمين وهو قوله واورد مقالة آه

الغرض من هذا البيان هو ان قولنا الله عالم عند المعتزلة مثل قولنا زيد عمرو

بيت
اشياء خمسة كه زجوهر عبارتست
عقل است ونفس وجسم وهيولى وصورتست

لا يخفى ان الحكم بالاتحاد في قولنا زيد ابيض ليس بين الوجود النفسي بزيد والوجود الرابطي للبياض بل الحكم بالاتحاد بمعنى ان الوجود الذي بزيد بالذات منسوب الى البياض بالعرض غاية الامر ان مدار هذا الحكم على الوجود الرابطي للبياض يعني ان البياض ما لم يرتبط بزيد لا يصح الحكم المذكور

حتى

حتى ينسب وجود الموضوع اليه فلا يبقى اشكال في كون زيد اعمى قضية
خارجية لان وجود زيد في الخارج بالذات ووجود لا عمى بعينه بالعرض
وفي صدق هذا الحكم لا فرق بين زيد اعمى وزيد ابيض لان المصحح فيهما
ان وجود الموضوع بالذات ووجود المحمول بالعرض كفى في هذا الحكم الوجود
الرابطي ثم فرق بين الانتزاعيات التي من المعقولات الثانية على التحقيق مثل
الوجود والوجوب والامكان وغير ذلك من الامور العامة والانتزاعيات
التي ليست من المعقولات الثانية مثل الاعمى مع كون كل منهما من الموجودات
الخارجية وتساويهما في الانتزاع من الامور الخارجية وبين انه لم كانت
الاولى من المحمولات العقلية والقضايا الذهنية والثانية من المحمولات
الخارجية بان انتزاع المحمول من الامر الخارجي لا يكفي في كون القضية خارجية بل يجب
ان لا يكون المحمول في ظرف الانتزاع مخلوطا بالموضوع مثلا ان الاعمى لو انتزع
من الامر الخارجي لما ضر في كونه موجودا خارجيا ويبقى المنتزع منه بعد انتزاع
الاعمى موجودا بحاله بخلاف الوجود وسائر الامور العامة فانها مخلوطة
بالموضوع في ظرف الانتزاع فاذا انتزعنا الوجود من الموضوع لا يبقى الموضوع
موجودا وان اردت تفصيله وتتمته فارجع الى حواشيه في بحث الوجود الرابطي
والعدم الرابطي ولعل الله يوفقك باستنباط دقايق ما فيه ثم اقول يفهم
من كلامه هناك ان شرط الاتصاف لشئ في ظرف ان يتحقق الوصف
خارجا وذهنا
في ذلك الظرف باحد انحاء الوجود المذكورة ولا يكون مخلوطا في ذلك الظرف
بالموضوع فحينئذ يرد الاشكال بكون الامور العامة مثل الوجود من المحمولات

بصيغة المعلوم والضمير راجع الى الشارح

فانا اذا قلنا زيد موجود في الخارج او ممكن ثم انتزعنا الوجود من زيد لم يبق زيد موجودا او انتزعنا الامكان لانه اذا انتزعنا الامكان لم يتصور كونه واجبا فلا محالة لم يبق موجودا

فالحاصل انه لم يتعين كونه من المحمولات الذهنية ايضا كما لم يكن من المحمولات الخارجية ه

الذهنية لانها منتزعة من الامور الخارجية لا من الامور الذهنية وان كان غير مخلوط فى الذهن فانتزاعه من الامر الخارج وعدم خلطه فى الذهن ولا يتحقق الشرطان معا فى ظرف الذهن او الخارج **قوله** مستكملا بالغير سواء كان ذلك الغير مستندا الى ذات الواجب او لا والا فان خص الغير بالغير المستند الى ذات الواجب فالغير المستند الى ذات الواجب يبقى خارجا عنه فان ادخل فى الاستناد الى الواجب نفى الاستناد اليه لا يلزم استحالة صدور الكثير عن الواحد وان كان خارجا عنه ايضا يختل الحصر وبعد تعميم الغير احتمال علية بعض الصفات لبعضها ايضا يبطل ولو كفى استناد الصفة الواسطة اليه تعالى فى رفع استحالة كونه مستكملا بالغير لجاز ان يكون ذلك الغير غير الصفات ايضا ولا فرق الا فى القيام وعدمه ولا تاثير له فى رفع الاستحالة **قوله** فلا يكون مصدر الكثرة استدلوا عليه بوجوه احدها انه لو كان الواحد الحقيقى مصدر الامرين كا و ب مثلا كان مصدر لا ا ولما ليس ا لان ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين فاجيب بان نقيض صدور ا لا صدور ا لا صدور لا ا اعنى صدور ب وهذا الوجه كتبه الشيخ الرئيس الى تلميذه بهمنيار حين طلب منه البرهان على هذا المطلب قال الامام الجب فنى عمره فى المنطق ليعصمه عن الغلط ثم يهمله فى مثل هذا المطلب الاعلى حتى يقع فى غلط يضحك منه الصبيان اجاب الشارح فى حواشيه على التجريد فى بحث العلة والمعلول عن الجواب المذكور بان صدور لا ا ليس صدور ا فهو لا صدور ا فما اتصف بصدور لا ا فقد اتصف بلا صدور ا فاذا كان له حيثيتان جاز ان يكون متصفا من حيثية بصدور ا ومن حيثية اخرى بلا صدور ا من غير

تناقض

تناقض اما اذا لم يكن له الا حيثية واحدة لم يصح ان يتصف بهما واجاب الاستاد بان نقيض صدور ا لا صدور ا بمعنى الرفع المصدرى لا بمعنى غير صدور ا بل هو نقيضه باعتبار حمله هو هو والكلام فى الاتصاف بصدور الذى هو حمل اشتقاق والحاصل ان لكل شئ نقيضين باعتبار حملين حمل اشتقاق وحمل هو هو مثلا الوجود نقيضه باعتبار حمل اشتقاق هو العدم لا يمكن ان يخلو شئ عن الاتصاف باحدهما فان كل شئ اما موجود واما معدوم ونقيضه باعتبار حمل هو هو اللاوجود فان كل شئ اما وجود واما لا وجود وغايته ان كل شئ موجود او معدوم سوى مفهوم الوجود وحقيقته وافراده لو قيل بها يصدق عليه انه لا وجود بحمل هو هو اى الحمل المواطاتى فالمتصف بالوجود بالاشتقاق متصف باللاوجود بالحمل المواطاتى وكذا متصف باللاوجود بالحمل الاشتقاقى فان الموجود له وصف مثلا مثل الشكل ويصدق على الشكل انه لا وجود وذلك الموجود متصف بالشكل بالاشتقاق فيلزم ان يتصف بما يصدق على الشكل بحمل هو هو بالاشتقاق ايضا ولا استحالة فيه لان اللاوجود ليس نقيض اشتقاقى فى الوجود وقد نقل الشارح فى حواشيه على التجريد عن الشيخ الرئيس ان المحمول على عرض ذاتيا كان او عرضيا موجود فى موضوع العرض وجود العرض فيه وقد قال الشارح فى حواشيه فى بحث تمايز الاعدام سابقا على الدليل المذكور فى جواب ما اورده نفسه على القائل بان الاتصاف بالخاص يستلزم الاتصاف بالعام وعروض جزئى من جزئيات العام يستلزم عروض العام

حاصل جواب الاستاد هو ان نقيض صدور ا عدم كونه مصدورا ا الا ان المراد من صدور ا هو كونه مصدور لا ا اذ الكلام فى الاتصاف بصدور ا الذى هو حمل اشتقاق فاذا كان كذلك كان نقيضه هو الرفع المصدرى بمعنى عدم اتصافه بصدور ا لا كونه متصفا بغير صدور ا فانه يصح ان يصدق على المتصف بصدور ا انه متصف بغير صدور ا والمحقق فى هذا المقام هو هذا فلا تناقض نعم لو حمل صدور ا بهو هو لا يصح ان يحمل عليه غير صدور ا اصلا لكن لم يحمل فيما نحن فيه صدور ا بهو هو ه

المراد من المحمول فى قوله ان المحمول على عرض آه هو المحمول المواطاتى فان البياض مثلا يحمل عليه مواطاة اللاسواد وقد حمل البياض على الموضوع بالاشتقاق فكذا اللاسواد لكن المحمول على العرض بالاشتقاق ليس محمولا على موضوع العرض مثل حمل العرض على موضوعه فان تفريق البصر محمول على البياض اشتقاقا والبياض محمول على موضوعه ايضا اشتقاقا لكن التفريق البصر ليس محمولا على موضوع البياض مثل حمل البياض عليه فلا يقال الجسم ذو تفريق البصر بل يقال او تفريق البصر او ذو مفرق البصر ه

من انه يلزم ان يكون كل جسم متحرك لا متحرك ضرورة اتصافه بالشكل

مثلا الذى هو فرد اللاحركة بل ان يكون جميع الماهيات متصفة بها

ويمكن الجواب بان الصادق على الشكل هو اللاحركة بمعنى ما ليس بحركة

لا بمعنى سلب الحركة فاللازم منه اتصافه بما ليس بحركة لا بسلب الحركة ومعنى

اللامتحرك هو الثانى لا الاول والعجب انه ذهل ثانيا والثانى من الادلة انه لو صدر

عن الواحد ا و ب مثلا فمصدر ا غير مصدريته لب ولا يجوز ان يكون المصدريتان

المتغايرتان عين الواحد الحقيقى وهو ظ ولا جزء منه لاستلزامه التركيب ولا

احدهما جزء والاخر عينا او خارجا لاستلزامه التركيب ايضا فاما ان يكون

احدهما عينا والاخر خارجا او يكون كلاهما خارجين فلا بد للمصدرية من علة

ولا يجوز ان يكون العلة امرا اخر غير الواحد الحقيقى والا لزم احتياج المعلول

الى ذلك الاخر وهو خلاف المفروض فعلة المصدرية يجب ان يكون هو الواحد الحقيقى

فننقل الكلام الى مصدرية المصدرية وهكذا فيه اقول بل يكفينا فى الاستحالة

احتياج المعلول الى المصدرية لانه يستلزم ان لا يكون العلة واحدا حقيقيا

ولم يريدوا بالمصدرية المعنى الاضافى حتى ينتقض الدليل عند صدور الواحد عن الواحد

ايضا او يمنع تقدمه على المعلول بانه اضافة بل ارادوا الخصوصية التى يصدر بها ذلك

المعلول الخاص والخصوصية ايضا لضيق العبارة فانها عند صدور الواحد عن الواحد هى

ذات وحققه الشارح فى حواشيه على التجريد بانه يجب ان يكون للعلة خصوصية مع كل معلول

بحيث لا يشاركه فيها غيره مطلقا سواء كانت تلك الخصوصية موجودة اولا ورد

ما اورد على الدليل بانه يجوز ان يكون خصوصية بين العلة ومعلولاتها يمتاز بها عن غير

فالشكل خاص واللاحركة عام

[illegible]

هذه العبارة يحتمل ان يكون اعتراضا على الشارح بانه قد رفع البياض اولا بهذا الطريق واثبته ثانيا كما افاده بقوله صدور لا ا ليس صدور ا فهو لا صدور ا الخ والذهول من الشارح عجب ويحتمل ان يكون اعتراضا على الاستاد بانه يجب من الشارح انه ذهل ثانيا ينبغى لم يذهل الشارح البتة بل اكتفى فى الجواب عما افاده بقوله صدور لا ا ليس صدور ا الخ بما افاده سابقا ولم يصرح به ثانيا فاذا كان كذلك فما فائدة جواب الاستاد الذى يثبته ما افاده الشارح سابقا والظ هو الاحتمال الاول سمعت عن حضرة الاستاد مد ظله رحمه الله ۵

اى للمصدرية الواحدة الخارجة عن الواحد الحقيقى فيما اذا كان احدهما عينا والاخر خارجا وللمصدريتين اذا كان كلاهما خارجين ۵

يعنى لو اريد بالمصدرية المعنى الاضافى لزم ان لا يصدر عن الواحد واحد ايضا لانه يلزم احتياج المعلول الى المصدرية فلم يكن العلة واحدا حقيقيا ولا تخلص عن استحالته بان يكون المصدرية عين الواحد الحقيقى لان الامر الاضافى لا يكون عين احد الطرفين فان لم ترد بالمصدرية المعنى الاضافى لم يبق اشكال فى صدور الواحد عن الواحد لانا نقول المصدرية بهذا المعنى هو عين الواحد الحقيقى ولا يجوز عينية المصدرية بهذا المعنى عند صدور الكثير عن الواحد لان التعدد يستلزم التغاير فكيف يكون المتغايران عين واحد حقيقى وان كان المصدرية بغير المعنى الاضافى ۵

او يمنع صحة ما فرضنا من احتمال ان يكون احد المصدريتين عينا والاخر خارجا مستندا بان المصدرية اضافة فكيف يكون عين الواحد الحقيقى ۵

المعلولات

المعلولات بانه اذا اشترك الخصوصية بين الجميع ولم يتحقق ما يخص لكل واحد

لم يتحقق منشأ خصوصية كل واحد وهويته التى بها يمتاز عن غيره بتلك الخصوصية

لو اقتضت شيئا لاقتضت القدر المشترك اقول هذا انما يتم اذا التزم ان فاعل

التشخص هو فاعل الوجود كما ذهب اليه اهل التحقيق بل على عينيته اما لو قيل بمغايرتهما

وجواز مغايرة فاعلهما فلا قال بعض ائمة طريقتنا امام الصوفية الامير الكبير

السيد على الهمدانى قدس سره فى رسالته العقلية الواحد لا يصدر عنه

الا الواحد بالدليل العقلى والكشفى والشرع قال الشيخ ركن الدين على الدولة

قدس سره فى العروة والقائل بانه لا يصدر عن الواحد الا الواحد متمسكا

بقوله تعالى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا

ونساء وهذه سنة الله فى خلق خاتم التراكيب الذى هو المطلق من ايجاد

الموجودات كما قال فى محكم تنزيله وسخر لكم ما فى السموات وما فى الارض جميعا

معتصما بحبل العقل فى اثبات وحدة الذات وتنزيهه عن ان يكون مصادر

للصادرات المختلفة والاعراض الطارية يجب تصديقه وقد برهن العقل

على ان لا يصدر من الواحد الا الواحد انتهى والشارح فى شرحه للهياكل ادل

كلام بعض الاكابر من الصوفية حيث قال لجواز وجود الكل عن الواجب بلا واسطة

وليس بين الصفات علية لبعضها على بعض وان كانت باعتبار التعلقات مترتبة

فان العلم ما لم يتعلق بالمعلوم لا يصح تعلق الارادة به وما لم يتعلق الارادة

لا يصح تعلق القدرة وان كان ترتبا ذاتيا والله الهادى قوله فاعلا قابلا استدلوا

على ان الشىء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا لشىء واحد لتنافى لازميهما اعنى الامكان

قال الشيخ المقتول فى الهياكل فى الخاتمة الهيكل من الهيكل الرابع والوسايط وان كانت اقرب الينا من جهة العلية والتوسط الا ان ابعدها اقربها من جهة شدة الظهور واقرب للجميع نور الانوار الم تر ان سوادا وبياضا اذا كانا فى سطح واحد يتراءى البياض اقرب الينا لانه يناسب الظهور فالاول تعالى شانه فى العلو الاعلى والدنو الادنى فسبحان من هو على البعد الابعد من جهة علو مرتبته والقرب الاقرب من جهة نوره النافذ الغير المتناهى شدة وقال الشارح واعلم ان هذا وما سبقه من قبضان انوار العوالى على السوافل وما سبقه من ان الواجب تعالى لا يمكن الوسايط من الاستقلال بالتاثير يطابق ما عليه ائمة الكشف من الصوفية من ان الفيض الالهى يصل الى معلولاته بالوسايط وبدونها معا ثم ان ما ذكره الشيخ يشتمل على فائدة زائدة هى ان التاثير الذى بالواسطة مغلوب مقهور تحت التاثير الذى هو بلا واسطة انتهى ولا اخفاء فى ان الشيخ جعل نور الانوار ابعد العلل فى سلسلة العلية واقربها من جهة الظهور فحال ما يطابقه ايضا فمعنى صدور الاشياء بلا واسطة اضمحلال تاثير الوسايط عند ظهور تاثيره كما يضمحل نور السراج عند اشراق الشمس الا انه ينتفى نوره او اضاءته

منه رحمه الله

الى هنا محصل كلام بعض الاكابر من الصوفية ۵

والوجوب وذلك بان نسبة الفاعل الى المعلول بالوجوب ونسبة القابل
بالامكان وبين الوجوب والامكان منافاة فيلزم ان يكون بين ملزوميهما ايض
كذلك والا يلزم اجتماع المتنافيين وهو وجوب المعلول وامكانه بالنسبة الى شيء
واحد هو القابل والفاعل فرضا واعترض بانه ان اريد وجوب المعلول عند وجود
الفاعل كليا سواء كان مستجمعا بشرايط التاثير اولا فمم لان الفاعل الغير المستجمع
بشرايط التاثير لا يستلزم المعلول وان اريد وجوبه عند وجود الفاعل المستجمع بشرايط التاثير
فمسلم ولكن القابل ايض كذلك واجيب بان المراد جواز كون الفاعل علة تامة موجبة
في الجملة بخلاف القابل فانه لا يكون كذلك اصلا بضرورة الاحتياج الى الفاعل في كل
معلول ونوقش في استحالة اجتماع نسبتي الوجوب والامكان بين شيئين معينين وانما
اي الفاعل والمعلول
يستحيل ان لو كانتا من جهة واحدة وهو مم ضرورة ان جهة الفاعلية غير جهة القابلية
فان رد بان اختلاف الحيثية التعليلية لا يفيد في رفع استحالة اجتماع المتنافيين
انما يفيده اختلاف الجهة التقييدية والمحقق ههنا هو الاول اقول لا يخفى انه يكون
من الحيثين تعني الفاعل والفاعلية
العلة فيما نحن فيه مركبا لا واحدا حقيقيا فان الفاعلية مقدم على وجوب المعلول
ووجوب المعلول مقدم على وجود المعلول لان المراد من الوجوب الوجوب السابق وليس المراد
من الفاعلية الاضافة المتاخرة عن ذات الطرفين بل الجهة التي هي علة لوجوب المعلول
وقد يعبر عنه بالتاثير بل لا يهمنا تعيينه ولا يرد علينا انه لا يوجد علة بسيطة لانه على تقدير
عدم كون الفاعل قابلا للمعلول يكون الفاعل الموجب هو ذات الفاعل فلا يحتاج الى
التزام جهة اخرى لوجوب المعلول اي الوجوب السابق بل نقول يلزم الاختلاف في الحيثية
التقييدية ايض لان المعلول انما يجب بالقياس الى ذلك الواحد مع حيثية الفاعلية لا من حيث

فان اجتماع الفاعلية والقابلية راجع الى ان يكون شيء واحد وغير مقتضى له وهو باطل

فانه لا يصح ان يقال لهذا الجسم مثلا ابيض من جهة تاثير هذه العلة واسود من جهة تاثير تلك العلة لكن يصح ان هذا الجسم بارد من جهة تقييده بذلك القيد وحار من جهة تقييده بهذا القيد اذ الاختلاف في الحيثية التقييدية عايد الى اختلاف الموضوع

ذلك الواحد فقط فسواء ان نقول في القابل وامكان المعلول بالنسبة اليه عنل هذا
ويرفضه القيد في القابل والتعميم للفاعل
التقييد ولا يرتفع اجتماع المتنافيين والحق في الجواب عن المناقشة ان يقال
ان جهة الفاعلية والقابلية اما تقييديتان او تعليليتان وعلى اي تقدير لا يكون
الفاعل والقابل واحدا اما على تقدير كونهما تقييديتين فظ واما على تقدير كونهما
تعليليتان فلان الفاعل ح هو الفاعل مع وصف الفاعلية والقابل هو ذات
الفاعل فقط والش المحقق اجاب في حواشيه على شرح التجريد عن هذه المناقشة
والقابلية علة له
بان الفاعلية والقابلية امران مختلفان لاختلاف لازميهما فلا يكونان من جهة
واحدة فلا بد لهما من جهتين سابقتين عليهما وهو تيم المط واجاب الاستاد روح الله
روحه بان التنافي بين اللازمين بالذات لا يستلزم التنافي بين الملزومين بالذات
اي الوجوب والامكان
لانه لا يلزم من اجتماع الملزومين في محل واحد من جهة واحدة اجتماع
اللازمين فيه سيما من تلك الجهة واعلم ان الاستاد في حواشيه على التجريد
بعد ما اجاب بالجواب المذكور ههنا اورد بقوله على ان تحقق الاختلاف بين اللوازم
قد عرفت حاله هذا تامل ثم قال لا يقال على اصل الدليل تنافي اللوازم لا يدل على
تنافي الملزومات فان تفريق البصر لازم للبياض وعدم تفريق البصر لازم
للحركة ولا يلزم التنافي بين البياض والحركة لانا نقول اللوازم قد يكون
حملية وقد يكون اتصالية وتنافي اللوازم في الصورة الاولى غير مستلزم
لتنافي الملزومات وذلك لان اجتماع الملزومات في محل وحملها عليه لا يقتضي
صدق اللوازم وحملها على ذلك المحل فان صدق البياض والحركة على الجسم لا يستلزم
حمل التفريق وعدمه على الجسم واما في الصورة الثانية فلا شك في استلزام تنافي

لانه اذا كان الفاعل معللا بالفاعلية فلا بد في حصول المعلول من مجموع الفاعل والفاعلية فالفاعل في الحقيقة هو المجموع

بانه ينقل الكلام في الجهتين السابقتين بانهما امران مختلفان لاختلاف لازميهما فلا يكون من جهة واحدة فلا بد لهما من جهتين سابقتين عليهما ثم ينقل الكلام في هاتين الجهتين وهكذا فيلزم التس فلم يكن شيء واحد قابلا وفاعلا حتى لا يلزم التس فيتم المط

اللوازم لتنافي الملزومات وذلك لان اجتماع الملزومات في الواقع يستلزم
اجتماع اللوازم فيه وصدق المقدمات في نفس الامر يستلزم صدق التوالي
فيها وما نحن فيه من ذلك القبيل وذلك لانه اذا صدق ان ا مثلا فاعل
لب وجب وجود ب عنده واذا صدق ان ا قابل لب امكن وجود ب عنده
وبوجه اظهر وهو ان يقال تنافي اللوازم يستلزم تنافي الملزومات اذا كان
اجتماعهما في محل كما فيما نحن فيه فان اجتماع الفاعلية والقابلية في محل واحد
بالنسبة الى شيء واحد يستلزم اجتماع الوجوب والامكان في هذا الشيء واذا لم يكن
اجتماعهما في محل مستلزما لاجتماع اللوازم في محل فلا يستلزم تنافي اللوازم
تنافي الملزومات كالمثال المذكور انتهى اقول لا يخفى ان العلاوة اشارة الى ان
الوجوب هو الوجوب بالغير والامكان هو الامكان بالقياس الى الغير ولا منافاة
بينهما فان كل ممكن واجب لعلة وجوده وجوبا بالغير ممكن بالقياس الى غيرها بل الواجب
ايضا واجب بالذات ممكن بالقياس الى الغير وفيه ان الكلام في الوجوب والامكان
بالنسبة الى الفاعل القابل الواحد لا بالنسبة الى شيئين ولا شك في منافاتهما
مقيسا الى شيء واحد ثم لا يخفى ان ما اورده بقوله لا يقال على اصل الدليل آه لا يظهر
فرق بينه وبين ما اورد نفسه على جواب الشارح فان الوجوب بالغير والامكان بالقياس
الى ذلك الغير متنافيان لا يجتمعان في موضوع واحد فانه يستلزم وجوبه وعدم وجوبه
بالنسبة الى شيء واحد ولا في زمان واحد ولا ينفع عقد القضية حملية واتصالية
فانهما لا يجتمعان اذا كانا لشيء مقيسا الى شيء واحد ويجتمعان اذا كانا لشيء
مقيسا الى شيئين وايضا عقد القضية اتصالية في المثال المذكور ممكن بان يقال

اذا تحقق الجسم الابيض المتحرك يقتضي ولا يقتضي تفريق البصر تامل ولا تغفل
عليك انه على ما ذكره الشارح هناك يتم الاستدلال تكيف الحوالة ههنا
الى ما ذكر في موضعه في المنع الآتي بقوله ولو سلمنا كونه واحدا حقيقيا آه الا
ان يكون اشارة الى ايراد لم يذكره هنا مثلا ان قول المستدل لجواز
ان يكون الفاعل علة تامة موجبة في الجملة بخلاف القابل محل تامل لان من
يقول ان الشيء الواحد يجوز ان يكون فاعلا وقابلا من جهة واحدة كيف
يقول باحتياجها الى غير القابل كليا تامل ولا تغفل عما قال الاستاد ايضا
الا ان الشارح اجاب هناك عن الاعتراض بعدم الفرق بين الفاعل والقابل
بوجه آخر غير جواز كون الفاعل علة تامة موجبة في الجملة فليطلب من حواشيه
للتجريد في بحث العلة والمعلول حيث قيل والقبول والفعل متنافيان ولعل فيه
ايضا خدشة يظهر للمتامل فيها حاصله اختيار الشق الثاني من الترديد بان
القبول اما بمعنى الاستعداد اي كون الشيء متهيئا لقبول الاثر او بمعنى
الامكان الذاتي اي جواز الاتصاف بالاثر ووجه الخدشة ان الاستعداد او
الامكان الذاتي المنافي للاتصاف او المجوز لعدم الاتصاف ممنوع بل مردود وانما
المسلم هو الاتصاف الجائز تحققه في زمن الامكان العام الجامع للوجوب وكذا فيما ذكره
السيد السند قدس سره خدشة حيث قال ان المعلول وان توقف وجوده على
كل واحد من علله لكن الفاعل هو الذي يقتضيه ويوجده والقابل لا يقتضيه
وليس له الاستحقاق وجود المقبول واذا اعتبر معه شرايط التاثير وارتفاع الموانع
يقتضي حصول الاثر بل هو على امكانه الاصلي انما المقتضي هو الفاعل ووجه الخدشة

ان الفاعل لما لم يقتض المعلول لذاته فرضا بل بشرايط فالمعلول واجب بالقياس الى
الفاعل بشرط الشرايط لا لذاته فكذا القول في القابل المقبول واجب عنده بشرط ساير
العلل فان الموجب بالغير لا يخرج عن الامكان الذاتي في الفاعل والقابل فتامل قوله فمنع
احتياجه آه والا فيلزم سد باب اثبات الصانع لجواز انتهاء سلسلة الحوادث
الى ممكن قديم وان ننقل الكلام الى ذلك الممكن نقول لا يحتاج الى علة لانه قديم وعلة
الحاجة هو الحدوث عندكم قوله قول متناقض في نفسه آه فان الصفتية يستلزم
الاحتياج فالقول بعدم الاحتياج بناءها مع قطع النظر عن كونها قديمة والصفتية مع
اي الصفات ه
القدم ينافي القاعدة المذكورة ولا دخل للقول بعدم احتياج الصفة فيها قوله لا انضافه بسلو
ففي عبارة الشرح لف ونشر غير مرتب ه
آه فيجوز ان يكون الذات بشرط اضافة او سلب مثلا قابلا لا ان يكون مجموع الذات مع
الاضافة او السلب فاعلا او قابلا حتى يرد ان المجموع المركب من الذات والاضافة او
السلب غير موجود فكيف يكون فاعلا او قابلا للصفة الموجودة في الخارج لكن يلزم
ان يكون شيء واحد بعينه فاعلا وقابلا فيلزم اجتماع المتنافيين والحاصل ان
الفاعل ان كان هو الذات مع اضافة او سلب اي مجموع الذات والاضافة او
السلب فيلزم ان يكون المعدوم علة فاعلية للموجود وكذا القابل وان كان هو
الذات بشرط الاضافة والاضافة خارجة عن الفاعل فيلزم اجتماع الفعل والقبول في
ذات الفاعل ولا يتصور كون الاضافة او السلب داخلا في احدهما وان كان خارجا
عن الاخر لان الفاعل والقابل للموجود يجب ان يكون موجودا ولا وجه لان يجعل الفاعل
مثلا هو الذات والوجوب بالنسبة الى مجموع الذات والاضافة وكذا القابل يكون هو
يعني ان العلة التامة مجموع الذات
هو الذات ويكون الامكان بالنسبة الى مجموع الذات والاضافة لان الدليل المذكور

كون الشيء فاعلا وقابلا ه

ع المناقشة المذكورة ايض باقية فيكون وجها للخدشة ايض
الا انه اريد ان يذكر الخدشة الخاصة وكذا الكلام فيما سينقل
من السيد السند فان المناقشة المذكورة يرد هناك ايض والمذكور
هو الخدشة الخاصة به ويمكن ان يكون هذا وجها للتامل الاتي
في اخر الحاشية

صح او الصفتية مستلزمة الاحتياج والقاعدة ينفيه فاعلا
وبشرط اضافة او سلب ه

فاعلا وبشرط اضافة او سلب صح

اي او الذات بشرط اضافة او سلب كان فاعلا والذات فقط قابلا
او على عكسه او الذات بشرط اضافة وسلب معا كان فاعلا وكذا
في القابل ويحتمل احتمالات كثيرة باعتبار تعدد الاضافة والسلب
والترديد بينهما والجمع بينهما تأمل تجد ه

يعني ان الفاعل مجموع الذات والاضافة والقابل
هو الذات فقط او بالعكس ه

اي او ان يجعل الفاعل هو الذات والوجوب بالنسبة الى مجموع
الذات والاضافة والقابل هو الذات والامكان
بالنسبة الى الذات فقط او على علة ه

لو ثم لدل على ان الوجوب والامكان بالنسبة الى ذات الفاعل والقابل فلا
فائدة في اعتبار السلوب والاضافات في دفع فساد كون الشيء فاعلا وقابلا
وان دفع فساد صدور الكثرة عن الواحد اجاب الش في حواشيه على شرح
التجريد عن هذا المنع المذكور بان اتصاف الواجب بالسلوب والاضافات المتكثرة
انما هو بعد صدور الكثرة عنه تعالى ضرورة توقف الاضافات على المضاف اليه
والكلام في الصادر الاول فليس في تلك المرتبة الا الذات الواحدة من جميع الجهات
ثم قال فان قلت سلب الشيء لا يتوقف على شيء والواجب تعالى في اي مرتبة فرض
متصف بسلب جميع ما عداه عنه قلت السلب يعتبر على وجهين الاول على وجه
السلب المحض وح لا يكون شيئا منضما الى العلة بتعدد العلة لاجله بل مصداقه
ان يوجد ذات العلة وينتفي غيرها وح لا يعقل تعدد العلة الثاني ان يعتبر له
نحو تحقق لينضم الى العلة وله بهذا الاعتبار نحو من الوجود ولا يحصل الا بعد صدور
الكثرة فلا يتعدد الصادر الاول لاجلها لان تحققها بعده فتامل انتهى بعبارته قوله لان القاعدة
العقلية لا يشملها آه هذا اذا استدل على الاختيار من الحدوث واما اذا استدل عليه
من اتقان الافعال فقط شمولها لان الصفات لا شك انها من الافعال
المتقنة لا يترتب عليها من الاثار ما يترتب وقد استدل على علمه تعالى من اتقان
الافعال كما سيجيء فيلزم التس بالنسبة الى العلم او التخصيص للقاعدة العقلية
فلو منع دلالة الاتقان على الاختيار مع ما فيه فان الغرض من اثبات العلم
اي في المنع بيان الضعف ه
ليس مجرد المعرفة وان لم يكن للعالم قدرة واختيار في ايجاده بل لان يثبت به
قدرته واختياره بل اتقان الفعل كما يدل على علمه يدل على قدرته وارادته فان الاثار

ع فلا بد ان يجاب بانا سلمنا كونه تعالى علة لكن لا نم كونه
واحدا حقيقيا لاتصافه بسلوب آه فلا يلزم كون
الواحد الحقيقي فاعلا وقابلا بل صارا مغايرين لكن
لم يضره هكذا ه

صم اذ الشيء الواحد باعتبار اضافة جاز ان يكون
مصدرا لا وباعتبار اضافة اخرى مصدر الغير ولا يلزم
المحذور ه

م هذا مقو لصحة الاستدلال من الاتقان على الاختيار
بانه قد استدل على العلم من الاتقان فلا مانع من ان
يستدل من الاتقان على الاختيار ه
فكذا يلزم التس او التخصيص في صورة الاستدلال من الاتقان
على الاختيار لان الاختيار ايض من الافعال المتقنة فيدل
على اختيار سابق وكذا وكذا فلا بد من التخصيص حتى يتخلص من
التس فاذا عرفت هذا فاعلم ان غرض الاستاد من هذا
الكلام هو ان الاستدلال على الاختيار اذا كان من
الاتقان فلا بد ان يجاب بالتخصيص دون منع الشمول ه

العجيبة الغريبة يدل على كمال قدرة صانعها المريد جل جلاله لا مجال للمنع
ولالة الاتقان على العلم كما استدلوا فيلزم ما يلزم من الشرط والتخصيص قوله كما تخصص
الحكم بزيادة آه انما يكون تخصيصا لو سلم جريان دليل الزيادة في الواجب ايض وحكم
بالزيادة بهذا الدليل في غير الواجب لكنه محل تامل ولا يتوهم انه منع على المنع قوله لكنه اشار
اليه بقوله متصف آه لا يخفى عليك انه اذا كان زيادة الصفات مشارا اليها بهذا
الكلام فصريح هذا الكلام ومفاده ومراده ماذا لا يقال الاشارة قد تورد في
موضع الصريح لان قوله وان لم يصرح صريح في ان ليس المراد ما يشمل الصريح فصريحها
يكون اعم من الاتصاف بصفة زائدة وعينية حقيقية ولما بطل العينية الحقيقية بين
الامور المتغايرة بديهة وجب تحققه في ضمن الاتصاف بصفة زائدة فيصح
الاشارة لكن يرد انه لم يحمل كلام المص على نفي العينية باي معنى كانت فيكون
الحكم بالزيادة صريح الكلام الا ان يقال انه على هذا ايض يكون اشارة لان صريح
الكلام ومنطوقه اثبات الاتصاف بالصفات للذات الواجب وكون الصفات زائدة ليس
موضوعا له ولا محمولا ولا مذكورا بوجه وبعد هذا باي وجه استنبط يكون مشارا اليه قوله استدل
القائلون بالغيرية بان الحق اقول اثبات الغيرية بانها ليست عين الذات لا يجعله مذهبا
اخر غير ما ذهب اليه الاشعري لان الاشعري ايض يقول بالغيرية بمعنى انها ليست عين الذات
وانما يكون مذهبا اخر حين يثبت الغيرية بمعنى صحة الانفكاك بخلاف ما قاله الاشعري من
انها لا غيره بهذا المعنى وهذا مع عدم صحته في نفسه لا اشعار في دليله الى اثباته بل يظهر
من قول الشارح الا ان الغيرية قد تزول آه ان صاحب هذا المذهب معترف بان القديم لا ينفك
عن الواجب فيكون مذهبه مذهب الاشعري غايته ان لا يقول بلفظ لا هو ولا غيره قوله بخلاف ذلك كله

اى تسليم جريان الدليل في الواجب ايض ثم التخصيص بعد الواجب نعم ه

لان الخصم ان كان مانعا اولا لكن في صورة التسليم صار مستدلا فيصح ان يمنع هذا الكلام ه

والحاصل ان منطوق الكلام انما يصير الزيادة انه لو صرح بلفظة الزيادة ولم يصرح بها هنا فيكون مشارا اليها ه

ويجوز ان يورد هذا النقض على الاشعري اى على عكس ما اورده الاستاد ان مذهب القائل مغاير لمذهب القائل بالغيرية اذ مذهب القائل بها هو الغيرية بمعنى عدم كونه عين الذات فنقول الاشعري لا غيره ليس نفي هذا الغيرية بل نفي الغيرية بمعنى جواز الانفكاك وهو لم يقل بها بل نفيها فمذهب الاشعري مذهبه بعينه ه

بعض

١٧٦

يعني ان قدرته لا يزول ولا يزداد ولا ينقص ولا يخفى ان عدم تاثير قدرتنا
عند الاشعري لا يصلح مؤيدا في نفي القياس عند من لا يقول به قوله وليس معنى العالم آه
جواب عن قوله وايض العالم آه قوله نفي غير المنفي من نوعه المراد من المنفي المستثنى
بالغير في قوله غير زيد وغير عشرة رجال فانه منفي عنه الحكم السابق وهو السلب فيكون
اثباتا فيكون حاصل المعنى ان ليس لنفي ما لم يدخل تحت مفهوم لفظ غير ولم ينفه
ولكن كان من نوعهما دخل تحته اى نفاه ويحتمل ان يكون المراد من المنفي المنفي بليس
وبالنفي النفي الذي يستفاد من لفظ غير يعني ان لفظ غير انما ينفي ما لم ينفه ليس
ولكن كان من نوع منفيات ليس فانه لما كان زيد ليس منفيا بليس كذلك صفاته
واجزاؤه ليس منفيا به بل منفيه الان فقط فغير انما ينفي ما من نوع منفي ليس
لكن يبقى الكلام في ان احاد العشرة من الرجال من نوع العشرة وجزئها ولم العشرة
ينفه ليس ولا غير ههنا ولا يمكن ان يقال احاد الرجال ليست من نوع العشرة رجال
لان المراد من عشرة رجال هو الرجال مع وصف العشرة والعشرة وصف زائد
على ذات الرجال لحقيقة عشرة رجال وماهيتها ليست هي حقيقة الرجل فقط بل
مع وصف زايد وهو وصف العشرية اى كونه عشرة فما هو من نوع عشرة رجال
هو عشرة رجال اخر لانه يلزم ان لا ينفي الاثنى عشر والثلثة عشر والاربعة عشر مثلا
لان مراتب الاعداد متخالفة بالنوع كما بينوا وقدم في الشرح ايض فيصح قولنا
ليس في الدار غير عشرة رجال مع وجود اثنا عشر رجال مثلا وليس كذلك بل المفهوم اولا هو
نفي وجود الاكثر فلا يصح مع وجود الاكثر البتة فيه انه انما لا يصح لتحقق فرد اخر من العشرة
هناك فان احد عشر مثلا اذا تحققت تحقق احد عشر عشرة فان الواحد الزائد على العشرة

لا يخفى ان هذا الاحتمال اولى من الثاني اذ هو مطابق لمنطوق كلام الشارح كما لا يخفى ه

فيصح قولنا ليس في الدار غير عشرة رجال مع وجود اثنى عشر رجال مثلا وليس كذلك بل المفهوم اولا هو نفي وجود الاكثر فلا يصح مع وجود الاكثر البتة ه

اذا بدل باى واحد كان من اجزاء العشرة الاولى يكون عشرة اخرى وعدم تحقق
الاقل عند تحقق الاكثر غير مسلم فان المسلم عدم الجزئية مع انه لا يضر فانه
ان لم يتحقق الاقل عند وجود الاكثر لم يصح الحكم فى المستثنى وان صح فى المستثنى منه
اى حال لا يصلح الحكم بانه ليس فى الدار غير عشرة رجال حين وجد احد عشر رجلا
اما الوجود العشرات الاخر فلا يصح الحكم فى المستثنى منه واما العدم وجود عشرة فلا يصح
الحكم فى المستثنى وان صح فى المستثنى منه فالقول بوجود الاقل عند وجود الاكثر
وعدمه سواء فى عدم صحة الحكم المذكور غايته انه يختلف انه من جهة عدم صحة
والحق انما هو عدم صحة الحكم ه
المستثنى منه او المستثنى ويمكن الجواب بان العرف واللغة لا يفرق بين المعروض
وحده وبين المعروض مع العارض حتى يجعلهما نوعين متخالفين ويجوز الحصر فى
احدهما دون الاخر بل يجوز الحصر ايضا اذا قيل ليس فى الدار من افراد الانسان الا عشرة
رجال وظاهر ان ليس المراد من افراد الانسان الافراد المعروضة لوصف العشرة لكن يبقى
انه يجوز الحصر فى الاقل كالثلثة مثلا عند وجود الاكثر كالعشرة مثلا لانه كما ان
الجزء ليس غير الكل كذلك الكل ليس غير الجزء فيجوز نفى غير كل منهما عند وجود الاخر والتزام
ان الغيرية بهذا المعنى لا يضايف الاخر وكذا سلبها لا يخلو عن وجه لكن قول
وقد عرف الاشعرى الغيرين بانهما موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الاخر يدل
على المضايفة حيث اورد بلفظ الغيرين مثنى ولم يقل غير الشىء هو الموجود الذى يصح
عدمه مع وجود ذلك الشىء فيكون الكل غير الجزء لصحة عدمه مع وجود جزئه ولا يكون
الجزء غير الكل لعدم صحة عدمه مع وجود الكل **قوله** ان ما يثبت قدمه امتنع عدمه آه
تفصيل دليلهم ان الموجود فى الازل لا يتوقف على شرط حادث والا لكان حادثا

اى جزئية العدد الاقل فى الاكثر والا يلزم ان يكون الثلثة خمسة وهو الثلثة والاثنان وقد مر تفصيله عن الاستاد ه

وان صح فى المستثنى لانه اذا كان فى الدار احد عشر يصح ان يقال ان فى الدار وجد عشرة ه

اى عن قوله ويمكن ان يقال آه فى قوله ولا يمكن ان يقال آه لان العرف واللغة لا يفرق بين المعروض آه ه

ويمكن الجواب عن هذا بانه اذا قيل ليس فى الدار غير ثلثة افراد ان لم يثبت صحة هذا الحصر فى كون كل عدد غير هذا العدد وهو الاربعة ... كون العشرة فيها فاذا لم يكن ثلثة ... يلزم ان لا يكون عشرة ايضا فهذا الان غير هذه الثلثة فى الدار يستلزم انتفاء العشرة ... انتفاء هذه الاعداد ... الاستاد سلمه الله ه

وتوقف ذهنى القاصر فى درك غرض الاستاد ... لان احد طرفى الترديد فى توقف الغيرين انما هو العدم والاخر الحيز ... فى هذا المقام ان ينفك الصانع عن العالم فى الحيز والعالم ... فى العدم او بالعكس ولم يتصور شىء من هذين الاحتمالين ... فى الواقع ... انفكاك احدهما ... عن العالم والعالم عن الصانع فى الحيز وكذا فى العدم ... والصفة والموصوف ... ه

اذ المتوقف على الحادث اولى بان يكون حادثا والمقدر خلافه واذا لم يتوقف
على شرط حادث كان جملة ما يتوقف عليه وجوده فى الازل فيمتنع زواله
لوجوب وجوده لعليته واجيب بانه لا يلزم من عدم توقف القديم على شرط حادث
امتناع زواله لجواز ان يكون مشروطا بعدم حادث ما فاذا وجد ذلك الحادث فقد
زال شرطه فيزول كذا فى حكمة العين وشرحها وزاد السيد قدس سره عند قوله
فيمتنع زواله لوجوب وجوده لعلته قوله قدس سره وكل موجود ازلى يمتنع زواله
ولعله لرفع احتمال زوال المعلول بزوال علته فان علته موجودة ازلية اقول
لا يخفى عليك ان هذه المقدمة لو اثبتت بالدليل المذكور يلزم المصادرة
وان اثبتت بدليل آخر يلزم الاستدراك اذ يكفى ح ان يقال القديم يمتنع
زواله لانه موجود ازلى وكل موجود ازلى يمتنع زواله فلا حاجة الى باقى
المقدمات **قوله** لا مجرد مصاحبتهما دائما آه بناء هذا على ان الدوام
لا يستلزم الضرورة فتامل **قوله** انتقض بالبارى تعالى والعالم اقول يمكن
ان يقال المراد به جواز انفكاكهما فى العدم او الحيز اما بان ينفك كل واحد منهما
عن الاخر فى الوجود او ينفك كل واحد منهما عنه فى الحيز او احدهما فى الوجود
والاخر فى الحيز وههنا كذلك **قوله** فيلزم ان يكون الجزء آه فيحصل مانعيته وكذا
يختل جامعيته بالعلة والمعلول المتلازمين كالفاعل الموجب لمعلوله ومعلوله فيه
ان التلازم فى الوجود لا يكفى فى النقض بالخروج لاحتمال ان يكون المتلازمان
فى الوجود صحيحى الانفكاك فى الحيز فلا يخرجان ومادة النقض يجب ان يتحقق والايجاب
الجزئى كاف فى الصدق ولعدم الصدق يجب السلب الكلى **قوله** بان يتعقل وجود آه

يعنى بعض مقدمات الدليل فى المتن وبعضها فى الشرح ه

وجه التامل ان الدوام يستلزم الضرورة لان الدوام امر ممكن فلا بد له من علة والمعلول ما دام العلة ضرورى فتفطن ه

اى صدق التعريف ه

اى الانفكاك فى الحيز فقط ه

اى سلب انفكاكهما وجودا او حيزا ه

ليس الغرض انفكاكهما في الوجود الذهني بل الانفكاك في الوجود الخارجي
لكن في نظر العقل قوله ولا يجوز مثل ذلك اي جواز الانفكاك كل منهما عن
الاخر بين الصفة والموصوف فان الموصوف لا ينعدم بدون انعدام الصفة وكذا الجزء
لا ينعدم بدون انعدام الكل بل انعدام الجزء هو انعدام الكل بعينه تأمل قوله قيد عدم او حيز
اي هذا المفهوم المردد فان القيد بعد الترديد انما هو المفهوم المردد ولا خصوص كل
منهما ولذلك اورد قيد عدم او حيز معا ولم يكتف بايراد قوله او حيز لانه بخصوصه
ليس قيد التعريف وكذا العدم ولذلك قال سابقا بعد الاعراض الاول ولذلك غير
بعضهم بلفظ غير ولم يقل زاد قيدا اخر لانه ترك في المعنى قيد عدم واورد بدله المفهوم
المردد فمراده قدس سره من كلامه ههنا انه اذا لم يكن في التعريف هذا القيد بل كان قيد
عدم كما نقل في تعريف الاشعري فيكون خلاصة كلامه ان هذا الجواب صحيح لو كان الايراد
المذكور على تعريف الشيخ الاشعري اما لو ورد على التعريف المختار فلا ويكون حاصل
كلام الشارح لقوله قلت هذا الجواب غير صحيح آه انه غير صحيح على تعريف الشيخ ايضا ويظهر
لمن له ادنى فطانة ان هذا على ما يفهم من كلام الشارح ولا كلام صريحا في كلامه قدس سره
يدل على ما ذكر لجواز ان يكون مراده قدس سره انه انما يصح اذا حذف قيده آه ولم يؤت
ايضا بقيد غير عدم كما اتى به الاشعري ووجه الصحة انه يمكن ان يحمل امكان الانفكاك
في التعقل على امكان الانفكاك في الوجود الذهني لا على انه يمكن الانفكاك في
التعقل في الوجود الخارجي فيرجع الى تجويز العقل الانفكاك في الخارج في بادي
الرأي اولا ويرد على هذا ايضا النقض بالصفة والموصوف قوله متحيزا بدون ان يتعقل
العالم آه اقول لا يظهر ان كون العالم متحيزا عند كون الواجب متحيزا عند العقل لا يستلزم

وجه التأمل ان انعدام الجزء هو انعدام الكل بعينه اذا انعدم الجزء المتقدم واما اذا انعدم الجزء المتأخر فلا لانه ليس الكل بعده ه

لا يخفى ان هذه الحاشية مما وقفت في القاصي في معلوميته اللهم الا ان ... ه

ولا يخفى ان النقوض في تعريف الشيخ هو جواز انفكاك احدهما فقط في عدم الانفكاك معا ... في بعض عدم انفكاكهما معا بعيده ه

عدم انفكاكهما حيزا في التعقل لان معنى عدم الانفكاك حيزا ان يكون حيزهما
واحدا لا ان يكون كل منهما متحيزا او ان كان حيز كل منهما مغايرا لحيز الاخر
والا لما ينفع في دفع النقض بالجسمين القديمين زيادة قوله في حيز لان الجسمين
متحيزان البتة فانفكاكهما في الحيز ليس الا بان يكون لاحدهما حيز وللاخر حيز اخر
وليس بان يكون لاحدهما حيز ولا يكون للاخر حيز اصلا قوله تحقيقا او تقديرا
اي اللذان لم يتحدا في الاشارة الحقيقية بان يكون اشارة واحدة الى احدهما
حقيقة والى الاخر بالعرض كالهيولى والصورة وكذا الاعراض الحالة فيهما فان
احدهما وهي الصورة مشار اليها بالاشارة بالذات لانها المتحيز بالذات
كما بينوا والاخر وهي الهيولى مشار اليها بتلك الاشارة بالعرض هذا اذا
اريد بالاشارة الحسية الى ما يؤول الى التحيز بالذات وهو القبول لان تعال له ههنا
او هناك كما حققه السيد قدس سره واما اذا اريد بها الامتداد الاخذ من المشير
خطيا كان او سطحيا او جسميا فقد يكون المتحدان في الاشارة كلاهما مشارا اليهما بالذات
بمعنى انطباق طرف الامتداد بان يكون كل من المشارين معروضا اوليا للاشارة
فان هذه الاولية في هذا المعنى على الانطباق لا على القصد والتوجه كما يفهم
من ظاهر عبارات بعضهم كما ان في المعنى الاول على التحيز بالذات فاذا انطبق قطعة
من الامتداد الجسمي الوهمي الاخذ من المشير على جسم مشار اليه بالنفوذ فيه يكون الهيولى والصورة
بل الاعراض السارية فيهما ايضا مشارا اليها والغرض التمثيل فلا يضر ان القائلين
بالغير بالمعنى المذكور لا يقولون بالهيولى والصورة او التقديرية كما في اعراض المجردات
والمجردات فانهما متحدان في الاشارة التقديرية لان المجرد لا يقبل الاشارة تحقيقا

لا يخفى عليك ان الاتحاد بين الامرين في الاشارة الحقيقية لا يتصور الا بان يكون الاشارة الى احدهما بالذات والى الاخر بالعرض لان يكون الى كليهما بالذات لانه غير متصور ه

بل تقدير الاشارة فيها ويجد مع اعراضها فى هذه الاشارة التقديرية ويمنع
الاتحاد فى الاشارة التقديرية مستندا بانه يجوز ان يختلف فى الاشارة بعد
قبولها الاشارة الحسية غير موجه فى مقابل المعرف والحاصل ان الاشارة يحتمل
التحقيق والتقديرى وكذا الاتحاد اما تحقيقى او تقديرى فالاحتمالات اربعة ثم فى
اعراض المجردات والمجردات لا يتصور الاتحاد التحقيقى فى الاشارة التحقيقية والاحتمالات
الثلث الاخر متصورة ومتفاوتة الصحة وفى الاعراض الجسمانية والاجسام لا يتصور
ان يراد الاتحاد التقديرى فى الاشارة التقديرية والبواقى متصورة متفاوتة
الصحة بل الاشارة التحقيقية مطلقا فى المجردات واعراضها والتقديرية مطلقا فى
الاجسام واعراضها غير معقول فعليك بالتخليص ولا مدخل فى ذلك للجزء فان
الواجب تعالى ليس له جزء قوله لا يترتب على ذلك لان التعدد لا يتوقف على الغيرية
بالمعنى المذكور حتى ينتفى بنفيها فان الصفة والموصوف لا محالة موجودان متعددان
يحتاج احدهما فى الوجود الى الاخر والاصطلاح فى الغير لا يدفع هذه الاثنينية
والتعدد والحق فى الجواب انه يلزم ان الصفة والموصوف غيران ويمنع استحالة تعدد
القدماء مطلقا ويقال انما المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات
او صفات قوله ولا غيره يجب الوجود كما فى سائر المحمولات اى يجوز فيه ارادة اتحاد فى
الوجود بالعرض بمعنى ان الوجود بالذات للموضوع وجود بالعرض للمحمول او اعم من
الاتحاد بالعرض وبالذات لكن ما نحن فيه من قبيل الاول كما مضينا نقلا من الش
من ان معنى الحمل فى العرضيات هو هذا فالغيران ما لا يحملان ولا يتحدان فى الوجود
فالجزء الخارجى والكل غيران لكن يبقى ان الفرق بين المبادى والمشتقات على ما حققه هذا

الش فى حواشيه على التجريد انما هو باعتبار بشرط لا ولا بشرط بالنسبة الى الموضوع
فالاول هو المبادى والثانى هو المشتقات كالبياض والابيض فاذا اخذ
الموضوع مع المشتق المجموع هو واحد بالذات معه اى اتحاد كان بل علاقة
الاتحاد بالعرض فى الوجود التى فى المقارنة او المخالطة بالتفصيل الذى نقل عن
الشيخ الرئيس فى حواشيه فى المبادى اظهر بل البياض بشرط لا علاقة
للموضوع غير محمول وغير متحد وغير مقارن لانه قطع علاقة فى النظر عن الموضوع
فقوله بل البياض بشرط لا علاقة آه اضراب واعراض عن سابقه من ان
علاقة الاتحاد فى المبادى اظهر او انها فيها مثلها فى المشتقات وبهذا الاعتبار
يسمى بياضا واذا اعتبر لا بشرط علاقة للموضوع الذى لا بشرط الموضوع عبارة
عن هذا والغرض تسهيل البيان يسمى ابيض فالمحمول هو ذات البياض الملاحظة
باعتبار لا بشرط وغير المحمول هو ذلك الذات الملاحظة بشرط لا فعدم حمل البياض
باعتبار اعتباره بشرط لا الذى هو وصف لها وهذا الوصف يرجع الى سلب المقارنة
وانما هو له فى اعتبار العقل لا فى نفس الامر فان البياض له علاقة البتة للموضوع
بشرط الموضوع هو الشىء الابيض مثلا فتامل بعد قوله وخلوه عنها فى الازل اشارة
الى دليل ابطلوا به قيام الحوادث بذاته تعالى وسيجىء فى كلام الش ايضا حيث يقول ولا
يقوم بذاته حادث وهو انه لو جاز اتصافه بالحوادث لجاز النقصان عليه وهو باطل
بالاجماع وجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال كان
الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصانا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه
وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على ان كل

يعنى قول الش تحقيقا او تقديرا يصلح ان يكون فيها للاشارة وان يكون صفة للاتحاد ه

والاصح جواز ان يكون الاتحاد التقديرى فى الاشارة التقديرية ثم الاتحاد التحقيقى فى الاشارة التقديرية ثم عكسه لكن الاخير محل تامل اذ قد سبق انفا ان المجردات لا يقبل الاشارة تحقيقا فلهذا اعرض عن صحة بقوله بل الاشارة آه ثم لا يخفى ان صحة الثانى ايضا غير معقول لانه اذا كانت الاشارة تقديرية فكيف يكون الاتحاد تحقيقيا فقوله فعليك بالتخليص يحتمل ان يكون اشارة الى هذا ه

تعدد الصفات ليس مقابل تعدد الذات والصفات اذ كلا تعدد الصفات صدق تعدد الذات والصفات اذ لا يتصور وجود الصفات بدون الذات فما معنى قوله او صفات ه

وجه التامل ان هذا اشارة الى عدم اتحاد المبادى بشرط ربط بالموضوع مع الموضوع ه

من ما يتصف هو تعالى به يجب ان يكون كمالا واعترض بانا لا نم ان الخلو عن صفة
الكمال نقص وانما يكون نقصا لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا
لحدوث هذا الكمال وذلك بان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده بغير بداية
ونهاية ويكون حصول كمال لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء
في حركات الافلاك والخلو عن كل فرد يكون شرطا لحصول كمال لاستمرار كمالات
غير متناهية فلا يكون نقصا ولا يلزم قدم حادث ولا حدوث الواجب فقول الجواب
بانه متصف بكمال اخر قبل هذا الكمال لا ينفع في الاتصاف بالنقص او الخلو عن كمال
لان الكلام في هذا الحادث مثلا فانه اما كمال فيلزم الاتصاف به في جميع الاوقات
او نقص فيلزم ان لا يتصف به الان ايض بل على تقدير كماليته يجب ان لا يكون مشروطا
بزوال كمال اخر بل يجب ان يكون كل جائز الاجتماع مع الاخر ويجتمع معه فان التقابل
بين الكمالات وان استلزم استحالة الاجتماع لاستحالة كمال من الكمالات لكن استحالة
الاجتماع يستلزم ان يخ ذات الواجب عن صفة كمال توضيحه ان كون كل كمال مشروطا
بزوال كمال قبله لا يخرج الكمال اللاحق عن كونه كمالا حال وجود الكمال الاول نظرا
الى ذات الواجب والكمال اللاحق وكون عدمه نقصا بالنظر الى ذاتيهما وهو ظ والا
لزم الانقلاب لاتصاف الواجب به في وقت ثان فان الممتنع بالنظر الى ذات الشيء
لا يكون ممكنا بسبب شيء فالكمال ليس الا نفسه لا هو مع وصف الحدوث او المسبوقية
غايته ان الكمال اللاحق لما كان مشروطا بزوال الكمال السابق لم يمكن ان يجامعه
لانتفاء جزء علته التامة وهو عدم الكمال السابق المستلزم لانتفائهما فيكون مثله مثل
يكون لشخص مطلوبان محبوبان لا يجتمعان فيضطر ذلك الشخص عند اختيار احدهما في ترك

ش قوله فان التقابل آه دفع لما توهم ان غاية ما لزم هو التقابل بين الكمالات لا استحالة كمال من الكمالات فلو استحال كمال من الكمالات يلزم النقص لانه مع كونه كمالا يلزم ان لا يتصف الواجب تعالى به اصلا يكون ذلك الكمال مستحيلا لكن لم يلزم ذلك بل اللازم انما هو عدم اجتماع الكمالات وهذا لا يستلزم عدم اتصافه تع بكمال من الكمالات فدفع ذلك التوهم بقوله فان التقابل آه وحاصل الدفع هو ان التقابل وان لم يستلزم استحالة كمال من الكمالات لكن قد استلزم عدم اجتماعهما فيلزم خلوه تع عن الكمال اللاحق حين السابق وعكسه وهذا ايض نقص سمع ه

عا لانه لو لم يكن الكمال اللاحق بالنظر الى ذاته حين وجود الكمال السابق كمالا بل كان نقصا لكان الواجب ممتنع الاتصاف به فاذا صار في الزمان الثاني كمالا لوجب اتصاف الواجب به فيلزم انقلاب الممتنع بالممكن الوجوب وذلك بط ه

[illegible]

الاخر لانه لا يجبه وليس مطلوبا له بل لضرورة امتناع الاجتماع يختار واحدا
ويترك اخر وحاشاه تعالى عن امثال ذلك ومما يوهم الاضطرار وقد سبق
ان المقدمة القائلة بانه متصف بجميع صفات الكمال منزه عن جميع سمات
النقص مما اجمع عليه العقلاء حتى استدل عنه بعض المحققين على توحيده تعالى
فان انفراده اولى من كونه مشاركا لغيره فالواجب تعالى في اعلى مراتب الكمال
فلا يكون له مشارك فكيف تجويز الاضطرار فيما هو كمال له وتجويز امثال ذلك
في اجلال شانه وتخييل في تبجيل برهانه وتقصير في تحقيق قدرته وسلطانه حاشاه
عن الكمال بوصف الحدوث ه
ثم حاشاه على ان كون الخاص كمالا يستلزم كون العام كمالا ايض لان الاتصاف
بالمقيد يستلزم الاتصاف بالمطلق بل الاتصاف به عين الاتصاف به وقد
مثل الواجب ممتنع نظره ه
بينوه في موضعه وحل الش المغالطة المشهورة به والعام الذي هو منحصر في
هذا الخاص لم يتحقق قبل لا في ضمن هذا الفرد الحادث وهو ظ ولا في ضمن فرد
اخر والا لم ينحصر بل لامتناعه كما سيجيء بيانه بانه ان لم يمتنع لم يكن التصور الكلي
المنحصر في فرد سببا بصدور ذلك الفرد لزوم الترجح بلا مرجح كما في غير المنحصر ومعنى حل
الش المغالطة المشهورة بانه حلها بحفظ وقوله وتسليم لان الحكم بالاتصاف
الخاص يستلزم الاتصاف بالعام او انه عينه كان منشأ حل المغالطة بل هو منشأ
الايراد والمغالطة كما قالوا لو كان الاتصاف بالخاص مستلزما للاتصاف بالعام
لوجب ان يصح ان يقال الواجب ممتنع او معدوم لصدق قولنا الواجب ممتنع
النظير او معدوم النظير والجواب تسليم لزوم صحته ومنع استحالته بان اللازم انما هو
امتناعه في نفسه او عدمه في نفسه واللازم هو الامتناع العام او العدم العام

عا يعني يلزم ان لا يتيقن في تحصيل برهانه بل شكك وخيل هذا علاوة لقوله لا هو مع وصف الحدوث والمسبوقية ه

لنفسه او لنظيره وتحققه في ضمن الثاني واما النقض بالصفات الاضافية
فيجيء الكلام فيها وفي جوابه ايضا فانا نلتزم قدم الاضافات ولا يلزم قدم
طرف الاضافات فان الواجب وصفاته ليست بزمانية ونسبته الى جميع
الازمنة على السواء ويجوز ان يتعلق الغير الزماني بالزمانيات في اوقاتها والتعلق
ايضا غير زماني كما قالوا في علم الواجب انه بحضور الاشياء كلها في وقت مع ان العلم
دائمي وكذا الحضور بمعنى الاحضار مع ان الحضور اضافة ويجيء هذا ايضا تفصيلا
بل الاتصاف انه بعد تجويز كون الكمال هو الصفة مع وصف الحدوث يكون الفساد
اشد وافحش لانه يلزم ان يكون مع اعتبار الحدوث معه دائم الثبوت للواجب تعالى
لكونها كمالا بهذا الوصف تأمل لعلك تجد ما لم اجد قوله ولهذا جوزوا آه اقول
تجويز الانتقال لا يلزم على قولهم بانها ذوات لجواز ان يقولوا بانها صفات
ولكن تجوزوا انتقال الاعراض والصفات ويكون خطاهم في هذا فقط وهذا
لا يكون منشأ التكفير فالمقرر المسلم في حالهم القول بالقدماء ذواتا او صفاتا
ومن اثبت زيادة فعليه البيان لغير هذا الدليل نعم النقل بانهم قائلون بجوهرية
محقق قال في الصحائف نقلا عن الانجيل مستخرجا عنه قال اوائل النسطورية
ان عيسى هو الله وقال اوائل اليعاقبة انه ابن الله وقال اوائل الملكانية
ان الآلهة ثلثة احدهم عيسى ثم عدل اواخرهم عن التصريح بهذا القول
المستنكر فقالوا ان الله تعالى جوهر واحد وله ثلثة اقانيم ذاتية اي ثلث خواص
جوهرية اقنوم الاب وهو الذات واقنوم الابن وهو الكلمة واقنوم روح
القدس وهو الحيوة وهذه الثلث واحدة في الجوهرية ثم قالوا ان الكلمة اتحدت

بعيسى

بعيسى واختلفوا في الاتحاد فقالت النسطورية معنى الاتحاد ان الكلمة ظهرت
في عيسى وصارت معه هيكلا وقالوا ان المسيح جوهران اقنومان احدهما الهي
والاخر انساني ولذلك صح عنه الافعال الالهية من اختراع الاجسام واحياء
الموتى والافعال الانسانية من الاكل والشرب وقالت اليعاقبة الاتحاد
هو الممازجة حتى يصير منهما شيء ثالث واقنوم الكلمة نزل من السماء وتجسد
من روح القدس وصار انسانا هو المسيح وهو جوهر من جوهرين واقنوم
من اقنومين جوهر لاهوتي وجوهر ناسوتي وقالت الملكانية المسيح جوهران
اقنوم واحد وانما وقعوا في ظلم هذه الشبهات لانه جاء في عدة مواضع من
الانجيل ذكر الله بلفظ الاب وذكر عيسى بلفظ الابن وذكر الاتحاد والحلول انتهى
ثم ظ قولهم في المعدول اليه من ان الله جوهر واحد وله ثلثة اقانيم ذاتية اي ثلث
خواص جوهرية انهم يقولون باربع جواهر قديمة قوله واثبات ذاته وصفاته
القديمة اقول لا يخفى انه يلزم من اثبات ذات وصفات قديمة اثبات ذوات
قديمة وذلك لان الذات القديمة مع كل واحد من الصفات او مع اثنين اثنين
او مع ثلثة ثلثة منها مثلا موجودة مغايرة للذات بالذات وليست من الصفات
وهو ظ وليست ايضا عين الذات القديمة بالذات لان الكل يغاير الجزء بالذات
ولا شبهة في وجود المجموع ايضا عند وجود كل واحد من اجزائه واعتبارية التركيب
لا ينافي وجودها حقيقة ايضا فيلزم القول بذوات قديمة فتأمل قوله ومنا سئله الى الكشف
آه هذا على تقدير ان يكون النسخة قبله فيما لا يدرك بالكشف كما هو لفظ الملايم
يكون من تتمة كلام بعض الاصفياء واما اذا كان النسخة مما لا يدرك الا بالكشف

فيكون هذا كلاما فى رد كلام بعض الاصفياء ومقابلا له ولا يخفى
عدم ملايمته **قوله** اما سمعا فلقوله تعالى آه الدليلان المذكوران ههنا انما
يدلان على ثبوت اصل العلم له تعالى واما التفصيل الذى سيذكره الشيخ عند شرح
قوله بجميع المعلومات فلا يستفاد من هذين الدليلين اما الاول فلانه انما
يدل على عموم علمه تعالى على الغيب والشهادة فى الجملة واما الثانى فلانه انما يدل على علمه
تعالى على افعاله المتقنة لا على جميع افعاله تعالى ولا على افعال غيره ان قيل به ولا يمكن
دعوى اتقان جميع افعاله الا ان يقال انه دليل على علمه تعالى على غيره فى الجملة على ما نقول
فيما سياتى انما علمه تعالى بغيره ولا نقول بجميع الغير كلية وجزئية فلما سبق آه ولا يخفى ما فيه
فالاولى ان يجعل هذه المسئلة كما يفصح عنه الفاء فى قوله فهو عالم آه من متفرعات
المقدمة المجمع عليها وهى قوله متصف بجميع صفات الكمال منزه عن جميع سمات النقص نعم
لو كان وجه اجماع العقلاء على تلك المقدمة الكلية من جهة الاستدلال بالخصوص على جزئى
من جزئياته لربما يحتاج ههنا الى الاستدلال والا فلا **قوله** قال الله تعالى سنريهم
اياتنا فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق يحتمل ان يكون الايات التى فى الانفس
غير الايات التى فى الافاق فيجوز ان يكون الايات التى فى الافاق الموجودات الخارجية
والايات التى فى الانفس الموجودات الذهنية من المعقولات الكلية الموصلة الى
المجهولات الكلية كذلك وغيرها ويجوز ان يكون المراد من الايات التى فى الانفس احوال النفس
ومراتبها وصفاتها وتقلبها فى كل آن وترقيها من مرتبة النفس الحيوانية الى مرتبة القلب
ومنها الى مرتبة الروح او السر على اختلاف القولين ومنها الى السر او الروح على ذلك الاختلاف
ومنها الى مرتبة الطور الخفى ومنها الى مرتبة اللامقامية وفى هذا المقام يا اهل يثرب

يعنى من قال بترقيها من مرتبة القلب الى الروح قال ترقيها من مرتبة الروح الى السر ومن قال بترقيها من مرتبة القلب الى السر قال ترقيها من مرتبة السر الى مرتبة الروح

اى الحالة ذكرت تبركا المقام

لامقام

لامقام لكم كما بينه ارباب التحقيق فيكون المراد من الايات التى فى الافاق
الموجودات الخارجية التى ليس من قبيل احوال النفس ويحتمل ان يكون الايات
التى فى الانفس هى بعينها الايات التى فى الافاق ويكون اشارة الى ما قال
ارباب التحقيق من ان كل ما فى الافاق فى الانفس وعلى هذا اراءة اياته تعالى
فى الموطنين اى الافاق والانفس كشهادة عدلين لاثبات الحق وليس ما فى
الانفس موجودا ذهنيا بل هو موجود عينى ايضا وايضا يجوز ان يكون قوله تعالى
سنريهم اياتنا فى الافاق وفى انفسهم اشارة الى مرتبة عين اليقين بل
الاول الى علم اليقين والثانى الى عين اليقين وقوله تعالى حتى يتبين لهم انه الحق
اشارة الى مرتبة حق اليقين فيكون المراد من الايات الصفات فلما ارانا صفاته
تعالى فى الافاق وفى الانفس فرائناه تعالى نفس الافاق والانفس لان صفات الشئ
لا يتحقق الا فى موصوفه فرائناه عين اليقين كما رائنا الافاق وان كان ظاهره حق اليقين
بل حق اليقين كما ان كل شخص نفسه حق اليقين
قوله اياتنا اشارة الى مرتبة علم اليقين لان الاستدلال من الاثار كالنور
للنار هى مرتبة علم اليقين والسين يحتمل ان يكون لقرب الاستعداد كما قال
ارباب الحقيقة عسى ان يطلع شمس الحقيقة من مغربها فان مغرب شمس
الحقيقة هذه الصور الهيولانية والاعراض الجسمانية بل كل ما سواه تعالى من
الموجودات مغربها لاحتجابها فالو وفى اخر الزمان ترقى الاستعدادات
اى زمان الشكوكرى
بحيث يكون مغارب شمس الحقيقة مطالعها فالشئون التى كانت منشاء
الاحتجاب والاختفاء لشمس الحقيقة يكون منشاء الظهور لسبب
ترقى الاستعدادات **قوله** فانه هو الذى يعلمه آه ان اراد انه هو فى نفس الامر

٩ جمادى الاخرى ١٢٢٢

بيت
كل كرده علم دامن خود بر سر بر خار
يا بلبل بيدل نكنم كم ره كلزار

تفرقه در بيان علم اليقين وعين اليقين وحق
اليقين بدانكه چون كسى چشم بپوشاند علم وى
بوجود آتش بدلالت حرارت بروى علم اليقين
است وچون چشم بگشايد وآتش را معاينه
ببيند عين اليقين است وچون در آتش افتد
وناچيز شود وصفات آتش ازوى ظاهر شود
چون احراق واشراق حق اليقين باشد
منه شرح لمعات مولانا جامى قدس سره

فمسلم لكن لا يستلزم العلم بهذا الحكم ولا بموضوعه لجواز ان لا يحصل العلم
بالعلم وان اراد انه هو في علمه فمم لذلك ايض فالاولى ان يستدل بان
اتقان الافعال يستلزم علم الواجب بان صانعها عالم وهذا يستلزم
العلم بالصانع لكونه موضوعه والكلام في انه بالكنه او بالوجه فبحث آخر
والظاهر انه ليس مطلبا ههنا قوله وهذا مما وافق فيه الفلاسفة اي استلزام
علم شيء بشيء آخر علم الشيء الاول بذاته مما وافق فيه الفلاسفة المتكلمين
لكن الفلاسفة لم يثبتوا علمه تعالى بذاته تعالى من علمه بالاشياء بل اثبتوا
علمه تعالى بذاته بانه جوهر مجرد حاضر عند نفسه والعلم هو حضور الشيء عند
العالم تامل فيه فان فيه توهم دور لكنه مدفوع لان لهم دليلا آخر ايض
على علمه تعالى بالاشياء غير ما سلكه المتكلمون وغير ما ذكر من علمه تعالى بذاته
وهو انه مجرد وكل مجرد يجب ان يكون عاقلا للمعقولات كلها فاطلب تفصيله
من الكتب المبسوطة فيكون نهجهم في اثبات علمه تعالى بذاته وبالاشياء غير نهج
المتكلمين فان المتكلمين اثبتوا اولا علمه تعالى بالاشياء من اتقان الافعال
ثم اثبتوا من علمه بالاشياء علمه تعالى بذاته والحكماء اثبتوا اولا علمه تعالى بذاته
لما ذكرنا ثم اثبتوا من علمه تعالى بذاته علمه بالاشياء بانه علة الاشياء والعلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول لا يخفى انه يلزم استدراك على ما ذكر لان اثبات
علمه بذاته على ما ذكر انما هو بعد اثبات علمه بالمعقولات كلها فاثبات علمه بالمعقولات
كلها بعد اثبات علمه بذاته يكون استدراكا وليس كاثبات شيء بدليلين
ولا يمكن ان يكون المراد ان استلزام علم شيء بشيء علم ذلك الشيء بنفسه

لا يخفى عليك ما فيه من لزوم كون علمه تعالى استدلاليا وهذا
ينافي ما سيأتي من ان علمه تعالى ليس استدلاليا ه

يعني وافق الفلاسفة المتكلمين في اصل المدعى وخالفوهم
في كيفية الاثبات لا يخفى ان الاستلزام في قوله استلزام
علم شيء آه ليس بمعنى العلية والا لم يصح الموافقة فيهما مع
المخالفة في طريق الثبوت على ما بين بل معنى ان كلما صدق
علم شيء بشيء صدق علم ذلك الشيء المبدأ به يعني يتفق
كلا العلمين في شخص واحد وليس علية احدهما للاخر
لازما ه

لا يخفى انه يفهم من هذا ان اثبات العلم بذاته
موقوف على اثبات العلم بالاشياء فما معنى قول
الاستاد اولا لكن الفلاسفة لم يثبتوا آه
الا ان يقال معناه ان الفلاسفة لم يثبتوا
علمه تعالى بذاته من علمه بالاشياء على طريقة
المتكلمين يعني لم يثبتوا علمه بالاشياء من
الاتقان بل اثبتوا من مقارنة الاشياء ه

ولا يتوهم انه يلزم الدور لان العلم بالاشياء من جهة المقارنة
صار موقوفا عليه العلم بذاته تعالى ولم يصر من هذه الجهة موقوفا
على العلم بذاته تعالى فلا يلزم الدور بل لزم الاستدراك ه

يعني ان ما الباعث لهم على ان يثبتوا انه تعالى عالم بهذه المقدمة او لا يستدل الله تعالى يعلم بذاته ما في عالم بالاشياء
وكل من يعلم شيئا يعلم ذاته فاعلم ذاتي فم لا يخفى على الله شيء في الارض ولا في السماء فيعلم في نفس الامر البتة
هذه المقدمة ايض لكن لا يحتاج اليه في اثباته تعالى علمه تعالى بذاته تعالى فحتى لم يكن محتاجا لا فائدة في التعرض
باثبات علمه تعالى بهذه المقدمة فيكون امر الغوا عبثا ه

مما وافق فيه الفلاسفة كما ذكر ولكن الفلاسفة اثبتوا علمه تعالى
بذاته بنهج آخر لا بالدليل المذكور ههنا من قوله فانه هو
الذي يعلمه لان علمه تعالى ليس استدلاليا يحتاج الى العلم بهذه
المقدمة او غيرها وخصوصا في العلم بعلم نفسه بالاشياء كيف ونحن
لا نحتاج في علمنا بعلمنا بشيء الى الاستدلال لما اشتهر ان
العلم بالعلم ضروري ما خالف فيه احد وانما الاحتياج الى هذه
المقدمة لنا في اثبات علمه تعالى بنفسه فاعرفه قوله فالصواب ان
يؤخذ آه اعلم ان ههنا مطلبين ولكل مطلب ماخذ مطلب علم
الواجب تعالى بالاشياء ومطلب عدم علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة
من حيث هي متغيرة وماخذ الاول على ما اشار اليه هذا العلامة
بقوله لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول آه واشار
اليه الشارح قبله ايض بقوله والفلاسفة اثبتوا علمه تعالى بنهج آخر
يطول الكلام فيه ان ذات الواجب علة لجميع الموجودات سواه تعالى
وهو عالم بذاته والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيجب علمه تعالى بالمعلولات
كلها فهذا الماخذ لو تم لدل على علمه تعالى بجميع معلولاته كلية وجزئية وماخذ
الثاني على ما قالوا في موضعه ان العلم يجب ان يكون مطابقا للمعلوم
فالمعلوم اذا كان متغيرا كما في الجزئيات المتغيرة يجب ان يكون العلم
المتعلق به ايض كذلك والا لزم مطابقة الامر الواحد الذي هو العلم
للامرين المختلفين اعني الجزئي المتغير في الوقتين او عدم مطابقته يعني يلزم

يعني ان مخالفة الفلاسفة بالمتكلمين انما يكون في ان
الفلاسفة اثبتوا انه تعالى عالم بهذه المقدمة لكن بنهج
آخر لا بما اثبت الفلاسفة والمتكلمين معا علمهما بهذه
المقدمة من الدليل المذكور فان الدليل المذكور
يدل على علمنا بهذه المقدمة الذي اما لكن الفلاسفة
لم يعلمها له دليلا على اثبات علمه تعالى بهذه المقدمة بخلاف
المتكلمين فانهم لم يتعرضوا باثبات علمه تعالى بهذه المقدمة
وخصوصا العلم بعلم نفسه بنفسه صح

ولا يبعد كل البعد ان يقال المراد من قوله وهذا
مما وافق فيه الفلاسفة ان كونه تعالى عالما بجميع
المعلومات مما وافق فيه الفلاسفة وهذا هو
النهج الملايم وقوله واشتهر عنهم آه جواب عن
السؤال المقدر بان المشهور على خلاف ما ذكرت
وحاصل الجواب انه اشتهر عنهم ذلك وليس ذلك
مذهبهم عند التحقيق ه

وهو قوله ثم اثبتوا من علمه تعالى بذاته علمه بالاشياء
بانه علة آه ه
على ما بينه الاستاد في اول الحاشية
السابقة على هذه الحاشية ه

ان يقال عالم بهذه الامر من غير مطابقة العلم
اذ قد التزم مطابقة العلم مع المعلوم ه

العلم للمعلوم وبطلانهما ظ وتغير العلم على الواجب وكونه محلا للحوادث
وخلوه عن صفاته فى وقت مح فوجب ان لا يعلم الواجب تعالى الجزئى
المتغير من حيث هو متغير واشار العلامة ههنا اليه بقوله لامتناع
كون آه فبين مطلبى المأخذين مناف فيجب التغير فى احد المأخذين
حتى لا يكون ما يلزم منهما متنافيين فلا يرد ان اختلاف المأخذ
لمطلب معين لا يستلزم اختلاف المطلب فان مطلب العلم لم يتعين بكونه
علم الجميع او البعض بل الدليل يدل على عمومه على ما ذكره وذلك التغيير اما
بان يستدل على علمه تعالى بوجه لا يشمل الجزئيات المتغيرة لا بالعلية
فان جهة عليته تعالى شاملة للجزئيات واما بان يقال الجزئيات من
حيث هى جزئيات ليست معلولات له تعالى لان الجزئية ليست
باعتبار ان فى المعلول شيئا موجودا يكون باعتباره الشئ الجزئى جزئيا
بل المعلوم بالعلم الجزئى والعلم الكلى شئ واحد والفرق فى نحو الادراك
فان الاول ادراك بالالات الجسمانية والثانى ادراك لا بآلة
جسمانية فمعنى نفى العلم بالجزئيات عنه تعالى نفى الاحساس عنه تعالى عن
ذلك علوا كبيرا لا نفى العلم بموجود وليس فيه نقص بل فى اثباته نقص
والذى يظهر من كلام العلامة بعد قوله فالصواب انه اراد بالمطلب
ههنا المطلب الثانى وغير مأخذه قوله تشخص لا نوع له والا لزم التسلسل
لان التشخص اذا كان له نوع لامتاز بتشخص آخر وهكذا قال الشارح
فى حواشيه على التجريد وما ذكروه من ان التشخص لا نوع له لا يطابق

اصول القوم فانهم حصروا الممكنات فى المقولات العشرة حتى قال ارسطو
فى التعليم الاول لا يستطيع ان يذكر ذاكر شيئا خارجا عنها
فليس فى الممكنات عندهم تشخص لا يكون له حقيقة نوعية ولكن نقل
ثم حكمة العين عن الشيخ فى جواب القدح فى انحصار الاعراض
فى التسعة بالنقطة والوحدة بانا لا نقول ان الاعراض الموجودة
منحصرة فى هذه التسعة بل ندعى ان الاجناس العالية من الاعراض
الموجودة منحصرة فيها فلا تنتهض النقطة والوحدة نقضا على ما ادعينا
لانهما ليستا بجنسين فضلا عن كونهما عاليين ومثله لبهمنيار كنى
البلاد وقال فلا يدخل فى غرضنا سكنوا القرى ونازلوا الصحارى
تأمل فاختر ما هو خير لك قوله وليس هذا مذهبهم لم يظهر لى وجه
ابتناء التشنيع على جزئية التشخص حتى يدفع بنفى الجزئية بل الذى
يظهر ان الجزئية لو كانت بسبب امر فى المعلوم سواء كان جزءا منه او عارضا
قائما به او نفس وجود المعلوم كما هو التحقيق عند الشارح يلزم ان لا يعلم
الواجب تعالى عن ذلك ذلك الجزئى واما اذا كانت الجزئية من نحو
الادراك فلا يلزم من نفيه تعالى نقص لانه فى الحقيقة نفى الاحساس
بالالات الجسمانية فمدار الايراد والدفع على الجزئية امر فى المعلوم
ام لا فلا ينحسم مادة الشبهة بما ذكره لانه للمشنع ان يقرر كلامه
لوجه اخر الا ان يقال اذا كان التشخص نفس الوجود الخاص بالموجود لا يكون
امرا موجودا واعتباريا قائما به او منتزعا عنه فى الخارج بل ذاته

للجنس الثانى هو الذى لا يكون ذاتى معه مشتركا بين ذلك الجنس وشئ اخر فلفظ العرض والشئ وغيرهما المشترك بين جميع المقولات التسع ليسا بذاتيين بل عرضيين وايضا شرط فى جنس الثانى ان يكون تحته اجناس مع
وكونهما عرضيين غير داخلين فى تحت المقولات التسع لا يضر على حصرنا ه

لان عدم العلم بالسبب يستلزم عدم العلم بالسبب والسبب غير معلوم لكونه ماديا فكذا المسبب ه

في التصور على ما قرر في موضعه في الوجود العام فيمكن ارجاعه الى
نحو الادراك فتامل ثم ان كان التشنيع على القدماء بناء على ما
اشتهر بين المتاخرين كما اشعر اليه قوله شنع عليهم فيه بناء على ما اشتهر
بين المتاخرين حيث لم يقل شنع على المتاخرين لما ذهبوا اليه من ان
التشخص آه وكذا يشعر قوله في حواشيه بعد تحقيق مذهب المتاخرين
كما سننقله وهذا منشا التشنيع على الحكماء بانهم ينفون علم
الواجب بالجزئيات وانهم لم يعتقدوا احاطة علمه تعالى بجميع المعلومات
تعالى عن ذلك حيث لم يقل منشا التشنيع عليهم اي على المتاخرين
فاشار الى انهم كانوا سبب التهمة والطعن على الحكماء المحققين
بيت • عقل جزئي عقل را بدنام كرد • كام دنيا مرد را ناكام كرد
فالجواب بانه ليس مذهبهم هذا موجه وان كان على التاخير يبقى كون هذا
منافيا لما نقله وقرره في حواشيه على شرح التجريد حيث قال المتاخرون
حسبوا ان التشخص امر زائد على الماهية النوعية نسبته الى النوع نسبة
الفصل الى الجنس فيكون ذات زيد عندهم مركبا عقليا من الجنس والفصل
والتشخص وكما يصير الجنس بدخول الفصل فيه متميزا عن المشاركات الجنسية
كذلك النوع يصير بدخول التشخص فيه شخصا ممتازا عن المشاركات النوعية
وجعلوا الامر المسمى بالتشخص متشخصا بذاته كما سبق انفا وعلى هذا يكون
ذوات الاشخاص مختلفة بالحقيقة المختصة بكل منها ويكون اتحادها
بالماهية النوعية التي هي بعض ما هو داخل في قوامها ثم ان هذا الامر

يعني كما ان زيادة الوجود على الموجود انما هو في التصور كذلك زيادة التشخص على الشخص انما هي فيه

وجه التامل هو ان اللازم من تقريرك هو ان التشخص صار متصورا لا انه صار تصورا وارجاعه الى نحو الادراك مبني على صيرورته تصورا ولا يخفى ما فيه من البعد

مثلا دخول الفصل في الجنس بدخول الماء في الارض وحصول النوع منه بحصول الورد من الارض بلا تغيير وتقدير من الارض

في الماديات يكون ماديا لا محالة فيلزم ان لا يحصل العلم بها للمبادي
العالية وهذا منشا التشنيع على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب بالجزئيات
وانهم لم يعتقدوا احاطة علمه تعالى بجميع المعلومات تعالى عن ذلك ثم قال
والذي يتحقق من كلام القدماء ان الماهية النوعية انما يتشخص بنحو
الوجود بل تشخصه عين وجوده الخاص لا بمعنى ان الوجود ينضم اليه فيصير
المجموع متشخصا بل بمعنى انه كما انه بالوجود يصير مبدا الاثار كذلك يصير
ممتازا بل الوجود والتشخص متحدان بالذات متغايران بالاعتبار الا ان
يتكلف ويقال المراد ان المتاخرين حسبوا مذهب القدماء كذلك الا ان
المتاخرين جعلوا هذا مذهبا آخر فيكون قول الشارح هناك والذي يتحقق
من كلام القدماء ان الماهية آه ردا لما فهم المتاخرون من كلام القدماء وظنوا
انه مذهب القدماء فعلى هذا لا يبقى ايرادا على المتاخرين لانه ليس هذا مذهبهم
بل هذا ما فهموا من مذهب القدماء ولا على القدماء لانه ليس هذا مذهبهم
عند التحقيق قوله هذا النحو من الوجود المقارن آه ليس الغرض من هذا التقييد
ان امتياز الوجود عن الوجود الآخر بسبب مقارنة العوارض والا يلزم التسلسل
او الدور بل كل وجود في نفسه ممتاز عن كل وجود آخر ويبقى الكلام في
الوجودات الخاصة بانها هل تمتاز بذواتها فنافي الاشتراك المعنوي والا
فينتقل الكلام اليه العوارض ليست مشخصة بل الغرض ذكر المشخص بحسب التجلي
من النظر عندنا وتختلف تلك العوارض بحسب اختلاف المدارك ولذلك يخالف
بعضنا بعضا في تعيين جزئي معين بحسب هذا النظر مثلا لو كان شيء في مقابلتنا

اي التشنيع على المتاخرين انهم غلطوا في فهمهم مذهب القدماء الذي ذكروه لا مطلق الايراد اذ يرد

يعني في الواقع

اي امتياز كل وجود عن الآخر بذاته عن قوله امتياز الوجود آه

فحاصل قول الشارح فاما بحسب النظر الدقيق فامتيازه بنحو وجوده الخاص هو ان بحسب التعمق من النظر يعرف امتيازه بنحو وجوده الخاص فقوله بمعنى ان هذا النحو من الوجود آه افهام واعلام لذلك الوجود الخاص بحسب التجلي في النظر كما لا يخفى على المتامل

وله كون مخصوص ومقدار مخصوص وشكل مخصوص ومقارن مخصوص ومكان
مخصوص الى غير ذلك قد يعينه احد بالمقابلة واخر بالمقدار وآخر بالشكل
واخر باللون مع الغفلة عن المشخص الاخر الذي يعينه الاخر وكل يصدق الاخر
في تعيينه لو وقف مثلا لو قال احد هذا الجسم الكري وقال اخر اريد هذا الجسم الصغير
مثلا يقول نعم فظهر ان المشخصات بحسب حلى النظر تختلف باختلاف
المدارك قوله لا مثل له من نوعه ويجب ان يكون الانحصار بحسب الذات اي ممتنع
فرد اخر منه في ذاته معا وبدلا لان الكلام في ايجاد الفرد وتخصيص الكلي بهذا
الفرد عند ارادته قبل تحققه والانحصار الواقعي لا يفيد وجه تخصيص هذا الفرد مع استوا
نسبة الكلي عند العقل في ذاته الكثيرين معا او بدلا فالشمس مثال فرضي على تقدير القول
بامكان شمس اخرى وتحقيقي على تقدير القول بامتناعها في شرح المطالع في تمثيل
الكلي المنحصر في الفرد الذي له افراد ممكنة بالشمس قيد بقوله عند من يقول بامكان
افرادها الاخر ففيه اشارة الى الخلاف والكلام في المثال سهل ولا تعلق الغرض
فيه بل الغرض في تعيين مرآتهم من كلامهم لكن كلامه في التوفيق بين الكلامين بظاهره
يدل على ان عدم الاشتراك في الواقع وان امكن في ذاته اشتراكه يكفي في جواز
صدور الجزئي والاحسن المناسب ان يقول بدل قوله مع عدم الاشتراك في
الواقع منع امتناع اشتراكه في الواقع بل التبادل ايضا وجواز الاشتراك بالفعل
بين الكثيرين يمنع عن صدور جزئي فتفطن قوله ولكن يبقى انه آه قال
في حواشيه على التجريد وما قيل في الجواب من ان النفس مع الارادة الكلية امر
تام والعلة القارة ما لم ينضم اليها امر غير قار يستحيل ان يقتضي امرا غير قار

ولعل المراد بالمدارك هي القوة الدراكة. قال السيد قدس سره المشاعر هي القوة الدراكة جمع مشعر بفتح الميم وكسرها اي موضع الشعور او آلته ه

والا

٢٥٦

الا لزم تخلف المعلول عن العلة لا يدفع ذلك بل هو دليل اخر بناء هذا
التسليم على ما ذهب اليه الشيخ واما على ما ذهب اليه ههنا من انه يجوز ان يقتضي
شئ عدم نفسه كما نقلنا في انعدام الحركة في جواب شبهة الامام في تجدد الحوادث
فلا نم ولكن لا يكون من الكلي المنحصر في فرد الذي امتنع فرد اخر منه فيتم الدليل
الاول المذكور في الشرح فلم يبق شئ بل يمكن دعوى الاشتراك بالفعل
ايضا في الحركة فتامل فيه قوله اشتهرت بالمثل الافلاطونية عقول مجردة
مدبرة للانواع الجسمانية قال الشارح في شرحه للهياكل نقلا عن صاحب
الهياكل اعلم ان حكماء الفرس وغيرهم من المتالهين كهرمس المسمى بوالد
الحكماء وفيثاغورس وافلاطون وامثالهم ذهبوا الى ان لكل نوع من
الافلاك والكواكب وبسائط العناصر ومركباتها اربابا في عالم النور هو
عقل مدبر لذلك النوع ذو عناية به وهو الغاذي والمنمي والمولد في
الاجسام النامية لامتناع صدور هذه الافعال المختلفة في النباتات
عن قوة بسيطة عديمة الشعور وفينا عن انفسنا والا لكان لنا شعور
بها فجميع هذه الافعال المختلفة في النباتات من تلك الارباب حتى قالوا
ان الالوان الكثيرة العجيبة في رياش الطواويس علتها رب نوعها وكذا
جميع الهيئات فان تلك الهيئات ظلال لاشراقات نورية ونسب معنوية
في تلك الارباب النورية وكذا رائحة المسك ظل لهيئة نورية في رب
نوعه فان الارباب تفيض عليها من مباديها انوار اخر عارضة لها
ويلزمها نسب مختلفة فيظهر صورها في اصنامها الجسمانية ودليلهم

على ذلك وان كان اقناعيا لا يدل على وهن المدعى فان اطلاعهم على
ذلك بالمشاهدة الحقة المتكررة المترتبة على انسلاخهم عن الهياكل الظلمانية
وانما حاولوا الحجة لغيرهم ممن ليس من اهل التجريد والمشاهدة وجميع
المتألهين متفقون على ذلك واكثر صرح بانه شاهدها وحكى افلاطون
عن نفسه انه خلع الظلمات اى التعلقات البدنية وشاهدها حتى ان
حكماء الفرس سموا كثيرا منها فسموا رب صنم الماء خرداد ورب الاشجار
مرداد ورب النار اردبهشت والى تلك الارباب اشار سيدنا الكاشف
عن حقايق الانبياء صلى الله عليه وسلم بقوله اتانى ملك الجبال وملك
البحار وملك الامطار واذا اعتبر رصد شخص او اشخاص معدودة كبطليموس
وابرخس ومن ضاهاهما من ارباب الارصاد الجسمانية فى الامور الفلكية
من الحركات وغيرها حتى تبعهم من تلاهم فى ذلك وبنوا عليه علو العلم
الهيئة والنجوم فكيف لا يعتبر قول اساطين النبوة والحكمة فى شى شاهدوه
فى ارصادهم الروحانية فى خلواتهم ورياضاتهم انتهى بعبارته ويقال
لذلك العقل المجرد الذى هو رب النوع كلى ذلك النوع اما بمعنى ان نسبة هذا
العقل الى جميع اشخاص نوعه المادى على السواء فى الافاضة بحسب الاستعدادات
واما ان رب النوع اصل ذلك النوع وضابطته وقاعدته وقانونه ومدبره
واما بمعنى ان رب النوع لا مقدار له ولا تعدد ولا جهة كما يقال للعقول
والنفوس كليات بهذا المعنى لا بمعنى ان رب النوع الذى هو جزئى لا يمنع
نفس تصور مفهومه عن وقوع الشركة كما فهم بعضهم واعترض عليه بحسب فهمه

ويمكن ان يكون معنى قولهم الواجب يعلم الجزئيات
بوجه كلى بهذا المعنى فانه لا مقدار له فى علمه
كما مر الاشارة اليه انفا
عن الاستاد

ومثله كمثل من ذهب الى بلدة ورأى فيها امورا عجيبة فجاء فى بلده وبين
ما شاهده فالناس لا يقبلون ما يقول فهو يقيم دلائل على وجود
ذلك الاشياء ولا يصير دلائله يقينيا للناس فهذا الدليل
الاقناعى لا يصير منشاء وهن مدعى الرائى اذ قد شاهدها
ويشق فشك الناس لا يضر على تصديقه

وقد يسمى الناس فى العرف بكل من اسماء الارباب كلا واحدا
من البروج المشهورة

كما ان الشمس يطلع على جميع الاشياء على السواء لكن بعض الاشياء
بسبب لطافة استعداده يصير طيبة وبعضها بسبب كثافة
استعداده يصير منتنة مع استواء فيضان طلوع الشمس
وكما ان المطر يمطر على جميع الارض بلا تفاوت ومع ذلك يحصل
من بعض الاراضى للطافته ورد او من بعضها لكثافته خسيسا
بيت باران كه در لطافت طبعش خلاف نيست در باغ لاله رويد
در شوره خار و خس

فى لا تأثير من رب النوع اصلا بل يصير معيارا لذلك النوع
كما انه ينقش صورة الفرس على الجدار فكل حيوان يرى تلك الصورة
يعلم انه فرس مع انه لا تأثير لتلك الصورة اصلا بل المؤثر
هو المصور لكن يصير ضابطة

وحمله كلامه على غير مرامه واعلم ان المثال غير المثل الافلاطونية فانه صور موجودة قائمة
بنفسها يرى عند النظر فى المرآة والتخيل فان رؤية الصور المرئية عند افلاطون
ليس لانطباع الصور فى المرآة ولا لكون الصور فى الهواء ولا لانعكاس الشعاع
لوجوه ذكره بل المرئيات صور جسمانية موجودة فى عالم متوسط بين عالمى
الحس والعقل يسمى بعالم المثال وهى قايم بذاتها ومعلقة لا فى مكان ومحل وقد
يكون لهذه الصور المعلقة لا فى مكان مظاهر فصور المرآة مظهرها المرآة وصور
الخيال ولم يذهب الى ان للماهيات الكلية سيما اذا كانت ممتنعة صورا قائمة
بنفسها بل انما هى للجزئيات قال فى شرح الفصوص اعلم ان العالم المثالى هو
عالم روحانى من جوهر نورانى شبيه بالجوهر الجسمانى فى كونه محسوسا مقداريا
وبالمجرد العقلى فى كونه نورانيا وليس بجسم مركب مادى ولا جوهر مجرد عقلى لانه
برزخ وحد فاصل بينهما وكل ما هو برزخ بين الشيئين لا بد ان يكون غيرهما
بل له جهتان يشبه بكل منهما ما يناسب عالمه الا ان يقول انه جسم نورانى فى
غاية ما يمكن من اللطافة فيكون حدا فاصلا بين الجواهر المجردة اللطيفة
وبين الجواهر الجسمانية الكثيفة ثم قال لا بد ان يعلم ان كل ما له وجود
فى العالم الحسى هو فى العالم المثالى كحلقة ملقاة فى بيداء لا نهاية لها فانهم
ثم قال وعليك ان تعلم ان البرزخ الذى يكون الارواح فيها بعد
المفارقة من النشأة الدنياوية هو غير البرزخ الذى بين الارواح
المجردة والاجسام لان مراتب تنزلات الوجود ومعارجه دورية
الصور التى يلحق الارواح فى البرزخ الاخر انما هى صور الاعمال ونتيجة

المرتبة التى قبل النشأة الدنياوية هى مراتب
التنزلات الاولية والتى بعدها من مراتب
المعارج ولها الاخرة شرح فصوص

اما اذا اراد الحق تعالى ظهور ما لا صورة نوعية
فى هذا العالم فى الصور الجسمية كالعقول المجردة
وغيرها يتشكل باشكال المحسوسات بالمناسبات
التى بينها وبينهم على قدر استعداد ما له
الشكل كظهور جبرئيل عليه السلام بصورة دحية
الكلبى وبصور اخر كما نقل امير المؤمنين عمر رضى
الله عنه من حديث السؤال عن الايمان
والاسلام والاحسان ولذلك يأخذ
الملئكة السماوية والجن ايضا وان لها اجسام
نورانية كما قال الله تعالى وخلق الجان من مارج
من نار والنفوس الانسانية الكاملة ايضا
يتشكلون باشكال غير اشكالهم المحسوسة وهم
فى الدار الدنيا لقوة انسلاخهم من ابدانهم
وبعد انتقالهم ايضا الى الاخرة كما تزداد تلك
القوة بارتفاع المانع البشرى شرح فصوص

الافعال السابقة بخلاف البرزخ الاول ويسمى الاول بالغيب الامكانى
والثانى بالغيب المحالى لامكان ظهور ما فى الاول فى الشهادة وامتناع رجوع
ما فى الثانى اليها الا فى الاخرة وقليل من يكاشفه بخلاف الاول لذلك يشاهد
كثير منا ويكاشف البرزخ الاول فيعلم ما يريد ان يقع فى العالم الدنياوى
من الحوادث ولا يقدر على مكاشفة احوال الموتى والله هو العليم الخبير وان اردت
تفصيله فارجع الى الفصل السادس من شرح شرف الدين داود من غران بتكثر
صورها فى جوهر بتكثر صور الاشياء بتصور بثلثة وجوه الاول بتكثر صور الخارجية
للاشياء بان يكون لزيد صورة خارجية مغايرة لصورة عمرو فى الخارج
وظاهر ان ليس المراد بسلب هذا التكثير والثانى بتكثر صور الذهنية بان يكون
لكل شئ صورة ذهنية مغايرة لصورة ما سواه ذهنية وسلب هذا التكثير
مع قبول الصورة الذهنية للاشيا يوافق ما سبق من الشارح من ان علمه تعالى
للاشيا علم اجمالى بسيط ولكن لا يوافق المحقق ههنا من نفى الصورة القائمة
بذاته تعالى الا ان يقال المحقق يؤخذ من قوله بل تفيض عنها صورها معقولة
بطريق الترقى او الاضراب بل بطريق الترقى والاضراب والثالث تكثير
الصور بان يكون لكل شئ كما له صورة خارجية صورة ذهنية مجملة او مفصلة
فسلب هذا التكثير هو المحقق وضمير فى جوهرها يجوز ان يرجع الى كل شئ والنكتة
ح فى افراد الضمير وارجاعه الى كل شئ هو التصريح بالمحقق وان يرجع الى
الاول الواجب وبعد سلب كون العلم صورة وهيئة قائمة بذاته تعالى
فاما ان يقول علمه تعالى للاشياء هو صورها الخارجية كما يقول به القائلون

بالعلم الحضورى او يقول علمه تعالى بالاشيا هو عين ذاته تعالى موافقا لما يجئ
نقلا عن البعض من ان علمه تعالى بالاشيا منطو فى علمه بذاته ويلايم هذا المعنى
قوله او بتصور حقيقة ذاته بصورها ذيل النخ فان ظاهره انه يعقل
الاشياء بتصور الذات فقط بدون ان ينضم اليه صور الاشيا بان
يرجع السلب الى القيد فقوله بل تفيض عنها يكون بيانا للمرام وهو القول
بالحضور بل هذا ايض محتمل ويؤيد هذا الاحتمال النسخة التى وجد فيها
وهو تعالى اولى بان آه بلفظ تعالى حيث ارجع ضمير هو الى الله وكذا ايلا
قوله ولانه يعقل ذاته وانه آه لان الظاهر ان ليس المقصود منه اثبات العلم له تعالى
لوجه اخر ايض بان يكون ولانه دليلا مقدما على المدعى وهو فيعقل من
ذاته كل شئ والا لكان المناسب ان يقول فيعقل من ذاته ايض كل شئ وكذا
المناسب ح ترك الفاء فى قوله فيعقل من ذاته كل شئ واما على ذلك
الاحتمال فيكون دعوى الاولوية وبداهتها دليلا اولا وقوله ولانه يعقل
ذاته دليلا ثانيا معطوفا عليه وقوله فيعقل من ذاته كل شئ اعادة للمدعى
تفريعا ثانيا كما هو دأب الشيخ سمعت عن بعض الثقات المتتبع لكلام
الشيخ ان الشيخ يخفى المرام كثيرا بالتكرار والاعادة فى ضمن العبارات
المختلفة بحيث يعسر على الناظر اخذه ثم اعلم ان دعوى التصريح فى نفى كون
علم الواجب بالاشياء صورة قائمة بذاته تعالى ودعوى الظهور فى كون العلم
نفس الصور الخارجية حيث قال يحوم حول ظ كلام الشفاء فلا يخالف
اصلا وان كان بدونه ايض صحيحا لان الظهور اعم ثم لا تغفل عن صحة عطف
يحقق فى ضمن التصريح فعلى هذا لا يسلم اتحاد المدعو

قوله او بتصور حقيقة ذاته بصورها على قوله يعقل الاشياء وبعد العطف احتمال التفسير وعدمه قائم هذا ما سمح به الخاطر مع التجنب التام عن الاجتراء على حل كلام الشيخ والله اعلم بالاسرار قوله نفس ادراكه بان يكون عقلا اى ادراكا فالعقل بالمعنى المصدرى فادراك الواجب الاشياء هو نفس الاشياء فقوله وكلام الاشارات يحوم حول ظاهر كلام الشفاء لعله لعدم النص فى ان ظاهر كلام الشفاء ماذا والا فكلام الاشارات صريح فى ان العلم بالمعلولات نفس المعلولات فالمعنى ان ظاهر الشفاء وكلام الاشارات متقاربان وقوله واعتبر من نفسك رفع الاستبعاد كون العلم بالمعلول نفس المعلول بانك تعقل الصورة الحاصلة فى نفسك التى هى صورة علمية للمعلومات الخارجية بذات تلك الصورة لا بصورة تلك الصورة وقوله ولا تظنن اشارة الى رد ما يتوهم ان منشأ العلية فى الصور هو الحلول لا المعلولية بان الحلول انما هو شرط فى تعقلك اياها لانك لست علة لشئ بل المعتبر فى الحصول اعم من الحصول لشئ كما فى الحلول والحصول من شئ كما فى الصدور قوله من عقله من موصولة اى اولى على من اى عند من عقل الفيضان اى ادركه ويجوز ان يكون على اصله الفائضة اى الفائضة على من عقله فيجب التكلف فى ارجاع الضمير المنصوب فى عقله الى الاشياء او الصور وكذا يجب التكلف على نسخة من عقليته فمن حرف جر لا موصول قوله وعقله لذاته اى ادراكه له قوله بان عقله لذاته اى ادراكه لذاته لان ادراكه ذاته ايضا علة فقوله لذاته يحتمل المعنيين هذا كله بناء على ان النسخ التى وصلت الينا من الشرح

يعنى كون اللام متعلقا بعقله وكونها للتعليل ه

مع

مع كثرتها كان هكذا وحكمت بان عقله لذاته علة بمعلوله الاول ولكن نقل بعضهم هذا فى كتابه هكذا وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله بمعلوله الاول فلو كان كذلك لا حاجة الى ما ذكرنا فى هذه الحاشية وكذا الكلام فى الحاشية التالية قوله فاحكم بكون المعلولين كون ادراك المعلول الاول معلولا بناء على كون ادراك المعلول الاول نفس المعلول الاول قوله لما كانت الجواهر العقلية اه هذه المقدمة ليتفرع كون ادراك العقل بالارتسام فى الجملة والمقدمتان اللتان بعدها احديهما قوله وهى تعقل الاول الواجب وثانيهما قوله ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب ليتفرع ارتسام الجميع بالفعل ولا تغفل ان الجواهر العقلية نسبتها الى الله تعالى نسبة حواسنا المادية الى نفوسنا المجردة فان الماديات مع انها ترتسم فى الحواس تدركها النفس حقيقة وللتضرر كون الجواهر مدركة ايضا ولا يبعد عن جلال شانه وعلو برهانه تعالى ان يكون الكليات ارتسامها كمال سائر المجردات مثل الماديات عنه والعقول المجردة التى جميع كمالاتها بالفعل يكون بالنسبة اليه تعالى كالحواس بالنسبة الى النفس الناطقة ثم لا يخفى ان الصور المرتسمة فى كل عقل ليست من معلولات العقل الاخر ولا حالة فيه فيلزم ان يعلمها العقل الاخر بارتسام صورها فيه فيلزم ان يتضاعف الصور فى كل من العقول الى غير النهاية الا ان يقال الصور المرتسمة فى كل من العقول كما انها صور علمية للموجودات الخارجية كذلك صور علمية للصور العلمية التى فى العقول الاخر ولا حاجة الى ارتسام جديد فلا تغفل عن لزوم كون كل من الصور صورة علمية ظلية بالنسبة الى الصورة التى فى العقل الاخر

يعنى ان الصورة الحاصلة فى ع مثلا يكون ظلية بالنسبة الى الصورة الحاصلة فى ل لانها لما حصلت فى ع من تعقل خالد وصارت ظلية بالنسبة الى خالد كذلك اى بعينها حصلت من تعقل الصورة الحاصلة فى ل فصارت الصورة الحاصلة فى ع ظلية بالنسبة الى الصورة الحالة فى ل لانها قد حصلت من تعقل الصورة الحالة فى ع بالصورة الحالة فى ع يصير ظلية بالنسبة الى الصورة الحالة فى ل ه

وخارجية واصلية ايض بالنسبة اليها على اختلاف محالها **قوله** قلت هنا كلام

اقناعى من وجوه اقول الابحاث المذكورة سوى السابع والثامن انما يتوجه

ان لو كان مراد شـ الاشارات بما مر الاستدلال على ان علم الواجب حضورى

لا ارتسامى واما اذا كان مراده رفع الاستبعادات التى ربما يتوهم

توجهها على تقدير كون علمه تعالى حضوريا فلا والظ هو هذا فانه فى ذلك

الشرح على ما نقل الاستاد روح الله روحه خلاصته فى حواشيه على الهيات

اثبات الواجب ابطل كون علمه تعالى ارتساميا بانه يلزم تكثر صفاته الحقيقية

وكونه فاعلا وقابلا بالنسبة الى تلك الصورة وكونه محلا لمعلولاته وكون

معلوله الاول غير مباين لذاته الى غير ذلك مما يخالف الظ من مذهب الحكماء وحقق

ان علمه تعالى عين ذاته ولا تغاير الا بالاعتبار ويعلم جميع الموجودات على ما هى عليه

علما فعليا مجردا من جهة العلم بالجهة التى هى ذاته علما حضوريا وكذا

يعلم الجواهر العقلية جميع معلولاته علما حضوريا وعلله علما اشراقيا ارتساميا

والواجب يحضر عنده العقل مع جميع تلك الصور فمن هذه الجهة ايض يعلم

ذا صورها ولا يخفى دلالته على ما قلناه لانه كالصريح فى انه كان يردد بين الارتسام

والحضور وابطل الارتسام فبقى الحضور ثم تصدى لدفع ما يتوهم لزومه

على تقدير الحضور ويظهر الجواب عن البحث السابع ايض عن قوله فمن هذه الجهة

ايض يعلم ذا صورها لانه يظهر منه ان علمه تعالى من وجهين احدهما من جهة

انه علة للاشياء والكل حاضر عنده وثانيهما من جهة انه يحضر عنده العقل المرتسم

فيه صور الاشياء ويظهر هيهنا ايض من قوله وكذلك الوجود على ما هو عليه فى ذيل

قوله

يعنى لا نم ان لولا التاخر مطلقا لجاز ان يكون صور الموجودات حاصلة فى العقول والواجب كان عالما بالعقول المرتسمة فيها صور الموجودات بلا تاخر عن علم العقول بالاشياء بل كان علم الواجب وعلم العقول متقاربين غير مقدم احدهما على الآخر اى مقدم كان على تقدير تسليم لزوم التاخر فالتاخر اللازم انما هو لانه التاخر الذاتى لا الزمانى ذاتا ... غير معلوم والى هذا المنع اشار الاستاد بقوله والتاخر على تقدير تسليم لزوم التاخر الزمانى فالجواب ان اللازم هو تاخر علم الواجب بالوجه الثانى وهذا غير معلوم الاستحالة ﻫ

قوله والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصورة بصورة غيرها بل

باعتبار تلك الجواهر والصور فلو سلم لزوم تاخر علم الواجب هو تاخر

علمه بالوجه الثانى غير ظ والتاخر على تقدير لزومه هو التاخر الذاتى ولا

يخفى عليك ايض ان ما نقله الشـ هيهنا من شـ الاشارات يدل على ارتسام

صور علل العقل فيه لا جميع الموجودات الا ان يقال القول بان العقل يدرك

معلولاته علما فعليا حضوريا راجع الى الشرطية **قوله** الثانى ان يعقل آه

اقول لا يخفى انه على تقدير حمل كلام شـ الاشارات على الاستدلال

كما حمله الشـ يكون المنع الاول منعا للمدعى المدلل فيجب ان يرجع الى دليله

المنع الثانى وكذا المقدمة المتممة فى المنع الثانى مدلل وهكذا فلا يبقى فى

الحقيقة من الابحاث الستة الاول الا بحث واحد او اثنان **قوله** بل يكاد يكون مصادرة

لان المدعى ان الحصول بالصدور وهو الحصول عن الشىء يستلزم كون الصادر

علما وقد انجر آخر الكلام الى تصريح هذه الدعوى فى الدليل ولعله لامكان

اخذه بالوجه العام قال يكاد يكون مصادرة ولم يقل يكون مصادرة **قوله** فسلم

لان الفاعل قد يوجب المعلول وحده بلا شرط موقوف عليه بخلاف القابل

وقد مر الكلام فيهما على وجه يشبعك فارجع اليه **قوله** تحكم بحت التحكم

هو انه لما كان اعتبارات المعلول الاول علة للمتغايرات كما قالوا فى

العقل الاول فى موضعه حيث اعتبر بعضهم فيه الوجود والامكان الذاتى

والماهية وبعضهم اعتبر بدل الماهية الوجوب بالغير وجوز باعتبار كل

منها صدور شىء كالعقل الثانى والنفس الفلكى والهيولى مثلا فكيف يجب

متعلق بقوله فى العقل الاول وكذا فى العقول الاخر يتحقق الاعتبارات ﻫ

اتحاد معلولي العلتين المتغايرتين بالاعتبار اللتين هما ذات
الواجب وعقله لذاته تعالى اقول بناؤه كما مر على ان بناء كلام شارح الاشارات
على الاستدلال فيجب عليه الحكم بالاتحاد ليثبت الدعوى والاقال بالتجويز كاف
لمنعه وفي بيان معلولات الاعتبارات الثلث ايضا تجويز ولا منافاة
بين ما حكم به لاحدهما وبين ما حكم للاخر حتى يلزم التحكم نعم لو كان في احد
الموضعين جزم واذعان وفي الاخر جزم على خلافه او تجويز خلافه لكان تحكما
مع ان شارح الاشارات اختار ان استناد المعلولات المتكثرة الى الامور
الموجودة دون الاعتبارات العقلية كما مرت الاشارة اليه وفصلناه بعض
التفصيل وعلى تقدير كونه في مقام الاستدلال الظاهر انه ليس غرضه ان اعتباري
العلة كل منهما علة لاعتبار من اعتباري المعلول اذ ظاهر ان اعتبار عقلية
الواجب لذاته ليس علة لاعتبار كون المعلول الاول عقل الواجب لو اعتبار ذاته
لذات المعلول الاول ولا بالعكس لان الواجب لو لم يكن له بالفرض اعتبار
كونه عقلا لذاته تعالى وصدر عنه المعلول الاول لتحقق في المعلول الاول
على ما ذهب اليه الاعتباران المذكوران ولا مدخل فيه للاعتبار الذي في الواجب
في عقليته اياه ولا حاجة الى التزامه ايضا بل غرضه انه كما لا يستلزم تعدد
الاعتبارات في العلة تعدد الاعتبارات في المعلول كذلك لا يستلزم تعدد
الاعتبارات في المعلول تعدد الاعتبارات في العلة والالزم ان لا يتعدد
الاعتبارات في المعلول الاول ولا في المعلول الثاني وهكذا الا بتعددها في عللها
والمتأمل بعد الانصاف يسرع بالقبول والله اعلم باسرار العباد **قوله** متأخرا عن تعقل ذلك آه

يعني قد جوزوا الصدور المعلولات المتناهية عن الاعتبارات لانهم الزموا انه لا بد في صورة تحقق الاعتبارات وجود المعلولات المتباينة الذات ه

فيقول ان واحدا من المعلولات الثلث معلول عقل الاول وذلك الواحد وواحدا اخر معلول الواجب والعقل الاول معا وواحدا اخر معلول المجموع الاربع ه

هذا مبني على النسخة التي وصلت الينا اولا من قوله وحكمت بان عقله لذاته علة لمعلوله الاول

يعني شارح الاشارات يكون مستدلا لاثبات عينية العلم بالمعلول وقدم استدلاله بما سبق من كيفية الصدور فغرضه من هذا الكلام هو انه كما لا يستلزم آه ه

قد عرفت

فلو سلم الخصم تقدم علمه تعالى على وجود موضوع الاعراض مع كونها محتاجة في وجودها الى الموضوع فقلنا فكذا ههنا احتياج
وجود الصور القائمة بالجواهر الى الجواهر لا ينافي تقدم علمه تعالى على الجواهر ولئن زعم الخصم وقال ان علمه تعالى موخر عن وجود موضوع
الاعراض فنقول فكذا ههنا كان متأخرا علمه تعالى عن الجواهر ولئن جاز ذلك فليجز هذا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ه

قد عرفت فيما سبق فيه فارجع اليه وان كان الكلام في العلم بنفس الصور
لا بذي الصور كما هو ظاهر كلامه فللمنع مجال ايضا فان قيل علم المجردات
بالصور القائمة بها علم حضوري فلا يتقدم عليه شيء قلنا علم الواجب تعالى
بها ايضا حضوري فلا يتقدم عليه شيء ايضا واحتياج الصور في قيامها
الى الجواهر لا يضر لان مطلق الاعراض مثل السواد والبياض يحتاج في وجودها
الى موضوع **قوله** على ان ارتسام آه قد مر تحقيق مذهبهم في الشرح ولا يرد
شيء على التحقيق وايضا انما يرد لو كان علمه تعالى بالاشياء منحصرا في حضور صورها
الا انه لا يكون في قوله كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه
آه كلية حقا وان كان الكلام في نفس الصور فلا ورود اصلا **قوله** بل نفس تلك
الجواهر ما استطعت الى حله فانه ان اراد ان نفس الجواهر معلولة لذات الواجب تعالى
بذاته لا الصور القائمة بتلك الجواهر فلا يجري في الصور المقدمة المهمة التي مؤداها
ان العلم بالمعلول نفس المعلول وما ليس بمعلول يجب ان لا يعلمه الواجب لان العلم اما حصول
حلولي للشيء او حصول صدوري وليس للصور بالقياس الى الواجب شيء من الحصولين فرد
انه يخالف ما هو تحقيق مذهبهم من استناد جميع الموجودات الى الواجب وعلمه بجميع
وان اراد انها معلولة للواجب بذات الواجب يعني بلا اشتراط امر فلا فانها الصور
مشروطة بشيء غير الواجب فلا يعلم الصور فيوافق الضميران للمرجع اليه في التذكير
بخلاف الاحتمال السابق واللاحق في احد الضميرين فرد انه لم يشترط احد
في كون الصدور علما الاستقلال بهذا المعنى بل اصل الاستقلال ايضا وان كان
في عبارة شارح الاشارات ما يوهمه فان قوله فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته

فحاصل الجواب انا قد ادعينا المعية وعدم تقدم شيء على علم المجردات بالصور القائمة بها لا يستلزم انه لا يصير شيئا مقارنا به من غير تأخر وعلم الواجب انما يكون كذلك كلا او هو ايضا حضوري فلا يتقدم عليه ايضا شيء فح يعلم الواجب والمجردات معا تلك الصور بدون تقدم احدهما وتأخر الاخر فكان الباحث شبهة في انه اذا لم يتقدم شيئا عنه ولم يعلم ان مقارنة شيء اخر لا ينافي عدم التقدم فقوله قلنا صار رافعا لشبهته بانه كما كان علم الجواهر حضوريا كذلك علم الواجب حضوري فيكونان معا فالمبحث ويجوز ان يكون سند المنع في قوله فللمنع مجال انه يجوز ان يتقدم علم الواجب على علم الجواهر ه

يعني غرضك من قولك على ان آه هو انه اذا لم يرتسم صور جزئيات المادية في الجوهر يلزم عدم علم الواجب بها فنقول بهذا الاستحالة انما يرد لو كان علمه تعالى منحصرا في ان صور الاشياء يرتسم في الجواهر مع تلك الصور عنده تعالى وليس كذلك اذ قد مر انه تعالى يعلم الاشياء بالوجهين فاذن نقول انه تعالى يعلم بصور الجزئيات المادية بوجه اخر من علمه ه

اذ لم يبق شيء خارجا عن الارتسام في العقول لان العلم بالصور الحاصلة في كل من العقول وان لم يكن بطريق الارتسام في ذلك العقل لكنها حاصلة ارتساما في عقل اخر بانها يصير اصلية وظلية باختلاف المحل كما مر انفا فح صح قولنا جميع صور الموجودات آه وليس مرادنا من هذا القول ان الجميع في كل من العقول حاصل بالارتسام حتى نقول ان الصور الحاصلة من الصور الحاصلة ليس ارتساما بل حضوري فلم تصدق الكلية بل مرادنا هو ان الجميع حاصل بالارتسام في العقول بان لا يخرج شيء عن علم العقول بالارتسام وههنا كذلك ه

بجميعها نسخة

من غير مداخلة غيره فيه يوهمه لكن المراد من غير المشاركة في التأثير بل يمكن
ان يكون المراد سلب التأثير بالاستقلال عن الغير بقرينة المقابلة فان النفس
لا تأثير لها في الصور الحاصلة فيها فاثبات التأثير في الجملة استقلالا او
مشاركة كاف فيما ادعاه وان اراد انها معلولة من حيث الذات لا من حيث
الذات والاعتبار معا فيكون بناء الكلام على ان اعتبار كون المعلول علما
معلول لاحد اعتبار العلة كما مر فيه ان لا يعلم الجواهر له تعالى بذلك الخبر فيرد انه
لم يشترط احد في كونه علما ان يصدر هذا الاعتبار عن العلة وان اراد معنى
اخر فلا بد من بيانه تامل في كلمات هذا المحقق الشارح فانها رموز والغاز ولا تسرع
في القدح والجرح فيها بل في القبول ايضا فاني قد سمعت ان استاد وهو
تلميذ هذا الشارح العلامة كتب في كثير من مواضع حواشيه على شرح التجريد انه رمز
ولم اعرف رمزه والله اعلم باسرار عباده والتوفيق من عنده **قوله** يتوقف عليها الاختيار
ظهر من كلامه هنا ان الاختيار صفة غير القدرة يتوقف على القدرة ولم يثبت صفة
اخرى وراء السبع والثمانية وايضا نظهر من تفسير الاختيار هنا وتفسير القدرة
فيما سبق يعني انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان القدرة والاختيار صفة
واحدة والقول بان القدرة هنا وقع في البين لا ينفع في حسم مادة الشبهة
فان الاختيار لا يتوقف على الارادة بل عكسه ظ ولا يمكن ان يقال المراد من الاختيار
تعلق القدرة لان تعلقها ايضا ازلية على ما سبق الا ان الغرض في تقدم العلم
وتاخره لا يكون صدور المعلول الاول بالاختيار وايضا يلزم التكثير في الصفة
الحقيقية وهي العلم بل يلزم تقدم الشيء على نفسه في اول الامر اذ المفروض ان العلم
نفس المعلول والعلم السابق واللاحق كلاهما نفس المعلول فيلزم ان يكون
للحوادث وجود آه فيلزم تكثير الصفات الحقيقية له تعالى بل عدم تناهيها
فينطبق الجواب بان علمه تعالى بسيط اجمالي اقول لا يلزم من صدور الممكنات
عن الواجب بالاختيار ووجوب سبق العلم على الافعال الاختيارية وجود
الممكنات في علم الله تعالى في الازل بل يلزم ان يكون لها وجود في علمه تعالى
قبل الحدوث كما في افعالنا الاختيارية وان تشبث بامتناع نفي العلم
عن الواجب تعالى في وقت فهذه المقدمة كافية في اثبات الوجود العلمي
للحوادث في الازل فلا حاجة الى المقدمتين السابقتين الا ان يتشبث
بامتناع كونه تعالى محلا للحوادث فيكون المقدمتان السابقتان
لاثبات اصل العلم ولا مدخل بسابقيته على الافعال الاختيارية في لزوم
وجود الحادث في العلم الازلي لان اصل ثبوت العلم كاف فيه سواء كان قبل
وجود الحوادث او بعده لئلا يلزم كونه محلا للحوادث تامل **قوله** وهو يفضي الى نفي
كونه آه لا يخفى عليك انه يلزم على القائل بالعلم الحضوري ايضا نفي كونه تعالى
عالما بالحوادث في الازل وبعد عدم الحوادث واشار اليه بعد اتمام
الجواب بقوله ولا يخفى عليك انه لا يمكن مثل ذلك في المعلول الاول على
التقرير الذي قرره الشارح الاشارات تامل فقد اورده الاستاد في حواشيه
على رسالة اثبات الواجب اقول الذي يدفعه ان يقال كما قالوا ان الواجب
سبحانه وتعالى محيط بالزمان وليس محاطا به ولا يدخل تحت تصريف الزمان
وليس له زمان بل هو زمان الزمان وليس عنده ماض ومستقبل وحاضر كما قال

فالغرض هو ان الجواهر ايضا غير معلومة للواجب كما ان الصور ليست معلومة له ه

يعني ان ذات الواجب اذا كان علة لذات المعلول الاول وعقليته الواجب لذاته علة لعقليته بالمعلول الاول فذاته تعالى لم يكن عالما بذات المعلول الاول حين قطع النظر عن عقليته لذاته ه

يعني ان وقع استظهارا والمراد الاصلي هو توقف الاختيار على العلم والارادة فيكون الاختيار متحدا بالقدرة ه

يعني لان الاختيار يتوقف على الارادة لجواز ان يكونا موجودين معا بدون توقف بل التوقف انما هو من جانب الارادة ه

يعني لم ينطبق الجواب لكلام الشارح لكن اذا كان مراد الشارح من الازل هو لزوم تكثر الصفات من وجود الحوادث في الازل وعدم تناهيها ينطبق ه

يعني اذا تشبث بامتناع كونه محلا للحوادث يحتاج الى المقدمتين السابقتين لان ما لم يثبت انها صادرة بالاختيار وكل ما صدر بالاختيار لا بد من تعلق العلم به لم يفد امتناع كونه محلا للحوادث لكن لا حاجة الى اثبات سبق العلم في هو لقومين المقدمتين هو بيان السبق وان كان في الواقع سابقا ه

يعني ولو بالغرض يثبت العلم بالحوادث بانها صادرة بالاختيار وكل ما صدر بالاختيار لا بد من تحقق وجودها العلمي قبلها ويمتنع كونه محلا للحوادث ثبت وجودها في الازل ه

اي لزوم نفي كونه تعالى عالما بالحوادث على مذهب القائلين بالعلم الحضوري ه

سيدنا سيد الكل صلوات الله عليه وعلى آله ليس عند ربك صباح ولا مساء
نسبته الى جميع الازمنة على السواء كما ان نسبته الى جميع الامكنة على السواء
وليس له مكان بل هو مكان المكان كما قال الله تعالى في جواب غوث العارفين
وقطب المحققين الشيخ الجيلي قدس الله اسراره حين سأل عن مكانه تعالى
انا مكان المكان وليس لي مكان كذا في الرسالة الغوثية وليس بعضها بالنسبة
اليه قريبا وبعضها بعيدا فالموجودات كلها من الازل الى الابد معلومة له تعالى
حاضرة عنده كل في وقته وليس في علمه كان او كائن او سيكون بل هي حاضرة
في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول
الزمان عليه تعالى بحسب اوصافه الثلثة ويعلم حاضرية كل حادث وماضويته
ومستقبليته بالنسبة الى الزمانيات ايض ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا
لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه يعلم
الجزئي على وجه كلي فلا يخفى عليك انه يمكن ان يقال مثله على تقدير كون العلم
اضافة بان الاضافة متعلق لوجود الحوادث في وقته كما ان الواجب ليس
بزماني كذلك الاضافة التي هي صفة تعالى وصفته التي هي ذات الاضافة
ليس بزمانية فيجوز ان يتعلق الاضافة الازلية الى الحادث وقته كما ان حضور
الحادث عند الواجب في وقته اضافة وهذه الاضافة دائمة كما سبق فانه مضاف
احضار الواجب اياه في المعنى بل نقول احضار الواجب اياه اضافة دائمة فلا حاجة
الى ان يرتكب انه يعلم جميع الاشياء في الازل بالعلم الاجمالي البسيط وان
هذا العلم عين وجود الحادث في علمه فيكون العلم الذي هو اضافة بين العالم

(عا) لا بالمعنى الذي يتعارف من احاطة المكان للممكنات بان يكون للمكان اجزاء بعدا كان او سطحا بل بنحو آخر من الاحاطة ولا يتعين الغرض على تعيين الاحاطة على ذلك الوجه بل المقصود بيان استواء نسبته باي وجه كان منه

يعني الشيخ عبد القادر الكيلاني اصله الجيلاني

اسم الجيل معرب كيل

من الماضي والحال والاستقبال

(٩) يعني ان زيدا مثلا كان امس وعمروا الان وبكرا غدا يعني يعلم تعاقب الزمانيات ايض

(ص) يعني كذلك صفته التي هي اضافة عند البعض وصفة ذات اضافة عند بعض آخر

والمعلوم

والمعلوم اضافة بين العالم والعلم نفسه ويحتاج الى دعوى التغاير
الاعتباري في هذا المقام وسيجيء تفصيله ان شاء الله تعالى لا يقال انه يقول
بالارتسام لا بالاضافة فلا يتوجه عليه ما يرد على تقدير كون العلم اضافة
لان الش سيذكر انه جار على سياق مذهب المتكلمين لا على سياق مذهب
الحكماء الا انه قال على سياق مذهب المتكلمين ولم يقل على مذهب المتكلمين
ويتردد في انه بعد وجود الحادث هل يتعلق ايض علم حادث او العلم
الازلي المتعلق بالوجود العلمي كاف على انه سيجيء الكلام في العلم الاجمالي
بلا واسطة قوله من التمثيل الذي ذكره ومن حال المجيب آه فالوافي تمثيله
كمن علم مسئلة ثم غفل ثم سئل عنها فانه يحضر عنده حالة بسيطة هي مبدأ
تفاصيل تلك الاجزاء التي كانت متصورة على التفصيل ابطل الامام الرازي
رحمه الله العلم الاجمالي بوجهين كما نقل حاصلهما باضافة ترديد وتفصيل
وضم بعض المفاسد التي لم يذكر هناك مباحث يكون مجموع الوجهين وجها
واحدا لابطال كل منهما او مجموعهما شقا من شقوق الترديد الثلث
انه اذا حصل العلم الاجمالي البسيط بالاشياء كالموجودات في علمه
تعالى فلا وجه بالضرورة لان لا ينطبق على شيء او ينطبق على شيء
او شيئين فقط فاما ان ينطبق على كل واحد واحد دون الكل
المجموعي او على كل واحد واحد والكل المجموعي او على الكل المجموعي فقط دون
كل واحد واحد وهذه صور ثلث فعلى الاول يلزم انطباق امر واحد على
امور متخالفة في الحقيقة اذ المفروض ان خصوصيات الاشياء معلومة

يعني القول بالعلم الاجمالي

اي في تصنيف الامام

دليل كونهما وجها واحدا منه

تفريع من قوله فلا وجه

جواب عن سؤال مقدر وهو انه اذا كان الامر الواحد عليا كليا يجوز انطباقه على الامور المتخالفة بالحقيقة بالوجه الكلي

(عا) من قوله فيكون العلم الذي هو اضافة بين العالم والمعلوم واحتياجه بين العالم ونفسه

(ص) فيحتمل ان يكون مذهبه هو الارتسام لكنه كان جاريا على سياق مذهب المتكلمين يعني يكون موافقا بمذهبهم في بعض الاحكام

(ص) يعني قد تردد الش في انه بعد وجود آه لكن على تقريرنا لا تردد اذ العلم ح يكون واحدا دائما

(ط) لا يخفى عليك اذا جعل الاستاد سلمه الله تعالى محصل كلام الامام مرددا بين الشقوق الثلث وكان احد وجهي الامام لابطال شق والآخر لآخر او كانا معا لابطال شق واحد على ما بينه الاستاد لم يصرح الوجهين بمنزلة وجه واحد ايض كما لا يكونان وجهين لبقاء شق الثالث او الثاني والثالث الا ان يقال هذا على تقدير ارخاء العنان بانه ان ادعى ان ابطال الشق الثالث او الثاني والثالث ظ بديهي فاراد ان الوجهين بمنزلة وجه واحد باق البتة

والعلم بالوجه الكلي ليس علما بالاشياء حقيقة بل بالقدر المشترك ولكن
ينسب حصول القدر المشترك في الذهن حقيقة الى افراده بالعرض وقد
حقق الشـ في حواشيه على التجريد ان الحاصل حقيقة في الذهن انما هو
المفهوم الكلي في موضوع القضية الطبيعية او المتعارفة ولكن ينسب
وجود المفهوم الكلي في المتعارفة بسراية حكم الى الافراد وكونه مرآة
لملاحظة افراده الى افراده وحاصل معنى سراية الحكم وكونه مرآة لملاحظة
الافراد انه بحيث لو لاحظ العقل ثانيا من حيث هذا الوجود ينتزع منه
الافراد كما ينتزع العقل من الاعمى في الخارج العمى حين ملاحظته مع انه
ليس في الخارج موجود حقيقة سوى ذات الاعمى لا ذات الاعمى ووصفه فالاصل
في الوجود الخارجي هو الذات والوصف ينتزع منه وفي الوجود الذهني
بالعكس وموضوع القضية الطبيعية لا يمكن ان ينتزع منه الافراد
كالعمى من البصير فليس وجود البصير وجود العمى لا حقيقة ولا بالعرض
وكذلك وجود موضوع الطبيعية ليس وجود الافراد لا حقيقة ولا بالعرض
فهذا هو الفرق بين علم الشيء بالوجه والعلم بوجه الشيء ففي المتعارفة علم
الشيء بالوجه وفي الطبيعية علم بوجه الشيء فظهر حال الجواب الذي ذكره
شـ التجريد بقوله ان المفهوم الكلي قد يلاحظ بنفسه وبهذه الملاحظة يمكن
الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده فيصح الحكم
على تلك الافراد دونه ويظهر ميلان الشـ في رسالة لاثبات الواجب في
المسلك الاول الى هذا حيث قال وقد يلاحظ الاحاد واحدا واحدا بامر اجمالي

هذا دفع توهم ناش من قوله ان الحاصل حقيقة في الذهن انما هو المفهوم الكلي فانه يفهم من تلك العبارة عدم الفرق بين المتعارفة والطبيعية ه

اي بعد ملاحظة وجود المفهوم اولا ه

هذا النقل من الاستاد ه

في رد الامام حيث قال نعلم الاشياء حقيقة بوجه الكل كما يفهم من قوله وقد يجعل آلة ومرآة آه ه

الشق الاول من الترديدات الثلث ه

شامل

شامل لواحد واحد على سبيل البدل فهو معنى الكل الافرادي مع ان كلامه ههنا
وما سيجيء من قوله اذ المعقول آه في خلافه الا ان يقال انه ما اراد من الاجمالي في
الرسالة معناه المصطلح عليه مع ان هذا العلم هو العلم بالجزئيات على الوجه
الكلي الذي كفروا الحكماء لقولهم به فكيف يلتزم المتكلمون هذا الطريق في علم
الواجب وايضا يرد عليه ان الحكم عليها هو الحكم على الكلي كما قال الشـ في حواشيه بان
اتصاف الافراد عين اتصاف الماهية وايضا يلزم ان لا يعلم الكل المجموعي مع
انه موجود مغاير لكل واحد واحد وعلى الاحتمال الثاني من الصور الثلث يلزم
كما يلزم على الاحتمال الاول ه
انطباق صورة واحدة على امور متخالفة ايضا وايضا لما كانت هذه الصورة صورة
في العلم ه   من الحيثيات الخارجية ه
الكل المجموعي فاما ان يكون صور الاحاد موجودة متمايزة في زمن صورة الكل
اولا فعلى الثاني يلزم وجود الكل بدون الجزء وعلى الاول يلزم وجود الاحاد
تفصيلا فان اجيب كما نقل شـ التجريد هناك وختم به الكلام بانه انما يلزم
لا اجمالا بسيطا كما هو المفروض فعلى تقدير لزوم وجود صور الاحاد تفصيلا خلاف المفروض
تفصيل وجود الاحاد لو كان يخطر بالبال كصورة الكل وفرق بين صورتي
الاجمال والتفصيل بالالتفات وعدمه كما في ابصار جماعة من بعيد ثم بحدق
النظر اليها فان المبصر في الحالتين هو الجماعة قلنا اما اولا فبان العلم
الاجمالي كما قالوا فوق مرتبة العقل بالفعل الذي هو القوة المحضة ولا يخفى
ان بعد هذه المرتبة مرتبة المشاهدة كما صرحوا في مراتب النفس والمشاهدة هي
الاخطار بالبال فكيف يمكن ان يقال بان الاجزاء مشاهدة وليس مخطرا
بالبال واما ثانيا فبانه يلزم وجود اشياء غير متناهية في علم الواجب تعالى
غايته انه غير مخطر ولم يطلق عليه التفصيل وقد ابى الشـ هربا عن التسلسل فيما سبق

عن هذا اللزوم وذهب الى ان العلم اجمالى فلا ينفعه ما ذهب اليه واما فى الثانى

فبان القول بعدم الاخطار فى الواجب واثبات التفاوت فى معلوماته بحسب

علمه تعالى لا يخفى ما فيه واما الرابع فبانه لما كان هذه الصورة الاجمالية هى بعينها

صورة الاحاد ايض يلزم ان يوجد كل واحد من الاحاد فى نفسه وغيره بمراتب

غير متناهية او ان لا يوجد الاجزاء فى الكل ايض كما فى الاجزاء ولكن يمكن ان يقال

المفسدة فى انطباق صورة واحدة على شئ جزاكان للمعلوم او عرضيا وعدم

اشتماله بذلك الشئ وذلك اذا وقع التصرف فى الصورة او عدم معلومية

العلوم المفروض بخصوصه وذلك اذا وقع التصرف فى المعلومات بخلع الخصوصيات

الباعثة للامتياز عنه او ضمها فلا يكون ما ذكرهها فسادا آخر بل احد احتمالى فساد

انطباق صورة واحدة للامور المخالفة وهو التصرف فى العلوم واما خامس فبان

الاخطار بالبال هو وجود للكل فوق المشاهدة على ما ذهب اليه والجزء علته

ماهية الكل وداخل فى قوامه فيجب ان يوجد الجزء باى وجود للكل لا يخفى على المنصف

وعلى الثالث وكلام الش فيما سياتى من قوله اذ المعقول من العلم الاجمالى آه

ناظر اليه يرد ما يرد على الثانى من المفاسد سوى الرابع ولزوم انطباق صورة

واحدة على امور مخالفة فعليك بالتفصيل قوله فانه يتبادر الى الوهم آه اشارة

الى الجوابين عن التوهم المذكور الاول ان كون العلم بالقوة يوهم فى المثال والثانى

انه على تقدير تسليم ان العلم ليس بالفعل فى المثال ليس الحال فى الممثل له كذلك فالفاء

فى قوله فانه لو فرض آه عطف او مثل الجزء بعد الجزء بدون العطف بالنسبة الى قوله فانه يتبادر

الى الوهم آه ذكره بعضهم بطريق الدعوى اقول لا يخفى ان ش التجريد قال بهذا الفرق

في جواب

فى جواب المنكرين المستدلين على نفى الوجود الذهنى بان الاشياء لو كانت

حاصلة فى الذهن لزم اتصاف الذهن بما علم عدم اتصاف الذهن

به كالحرارة والبرودة مثلا فاجاب بان الاتصاف انما يلزم ان لو كان

الحصول فيه مستلزما للقيام به وليس كذلك فان بين الحصول والقيام فرقا فيمكن

تقرير كلامه بوجه لا يكون مستدلا لان وظيفة المنع فكيف يتوجه المنع عليه

اللهم الا ان يقال ذلك الش سماه هناك تحقيقا والتحقيق انما يكون فى الاثبات

والدعوى لا فى المنع والاحتمال واعلم ان المشهور ان ش التجريد مخصوص بهذا

الفرق ونسبه فى شرحه الى نفسه لكن يفهم من عبارة حكمة العين بل صريح

فى جواب الاستدلال المذكور ان مصنفه متفطن به حيث قال ولا نم اقتضاء

الصورة الذهنية الحرارة والبرودة وقبول الذهن لهما فان منع القبول هو

منع القيام مع قبول حصولهما فى الذهن وقال الش هذا منع بعد تسليم الاول

وقد نقله بعض عن غيره ايض وحاصل الجواب كما قرره الش فى حواشيه على شرح التجريد

على سياق مذهب المتكلمين ان العلم عرض وكيف من الكيفيات النفسانية مخالف

للمعلوم بالذات كما يقوله اصحاب الشبح والمثال الا انه يخالف اصحاب الشبح

فى ان اصحاب الشبح لا يقولون بقيام المعلوم بالذهن ولا بحصوله فيه حقيقة بل

يقولون ان اطلاق الحصول على المعلوم مسامحة ومعنى حصول المعلوم فى الذهن

ان يوجد فى الذهن قائما به عرض وكيف وجودا خارجيا يحاكى عن ذلك المعلوم

محاكاة متفاوتة بحسب الوجوه كالصورة الفرسية المنقوشة على الجدار تحاكى عن الفرس

نعم قد يحكى بالوجه التفصيل وقد يحكى بالاجمال

الخارج على تفاوت الصور والمحاكاة لا حصول له فى الجدار ولا قيام له حقيقة

ای موجود خارجی كالشجاعة القائمة بالنفس فانها مع قيامها بالنفس موجودة خارجية

ای عند اصحاب الشبح

فانه لا شك ان الصورة القائمة بالجدار موجودة خارجية والفرس ايض موجود خارجى وتلك الصورة محاكية عن ذلك الفرس نعم ان كانت تلك الصورة صورة حسنة تحكى عن فرس حسن وان كانت قبيحة فعن قبيح

وهذا المجيب يقول بحصول المعلوم في الذهن حقيقة بنفسه بدون القيام
فالمعلوم حاصل في الذهن غير قائم به والعلم قائم به وصفة له مخالف بالذات
للمعلوم فيوافق المذهب الحق في ان الاشياء حاصلة بانفسها في الاذهان
ولا يلزم الاشكال من جهة لزوم اتصاف الذهن بها ويخالفه في ان
العلم والمعلوم متحدان بالذات ويوافق مذهب اصحاب الشيخ في ان العلم
والمعلوم متغايران بالذات ويخالفه في ان المعلوم حاصل في الذهن حقيقة
لكنه ليس بقائم به وفي العلم الحصولي مذهب آخر سوى ما اسبقناه من الشيخ
الرئيس والشيخ من ان الاشياء حاصلة بانفسها والعلم بكل مقولة من تلك
المقولة والعلم والمعلوم واحدان بالذات ينسب الى بعض المدققين من
الاذكياء هو ان الاشياء حاصلة في الذهن بانفسها والعلم والمعلوم واحدان
بالذات مع ان العلم كيف من اي مقولة كان المعلوم ونقل ان هذه عبارته
ذهن كيف بار... فكل ما حصل في الذهن فهو عرض وكيف لكنه
لو وجد في الخارج يكون من مقولة اخرى فيوافق اصحاب الشيخ في ان الصورة
الذهنية كيف ويخالفه في ان هذا الكيف القائم بالذهن غير موجود في الخارج
الان ولو وجد في الخارج لكان جوهرا في الجوهر او مقولة اخرى من مقولات
العرض واصحاب الشيخ يقولون انه موجود في الخارج الآن وكيف وليس بحيث
لو وجد في الخارج كان من مقولة اخرى فيرجع مذهبه الى انقلاب الماهية في الذهن
والخارج فالمذاهب في الصورة الحاصلة اي العلم اربعة ثلثة منها انها كيف
ثم اثنان منها انها تخالف ذا الصورة في الماهية لانها موجود خارجي قائم

بالذهن

اي صاحب التجريد

اي غير ما قاله ... التجريد وغير مذهب الشيخ

وهو المذهب الحق

پس آنچه حاصل در ذهن شود کیف باشد چنانکه گویند فلانی زار است

اي اقسام العلم باعتبار الصورة الحاصلة اربعة سواء كانت الصورة هي نفس العلم كما في مذهب الشيخ وبعض المدققين واصحاب الشيخ اولا كما في مذهب بعض المتاخرين فان عنده الصورة الحاصلة هي المعلوم والعلم عرض قائم بالذهن

بالذهن ولكن واحد منها يقول بان المعلوم حاصل في الذهن حقيقة
بنفسه منفكا عن القيام كما ابداه بعض المتاخرين وآخر على عدم حصوله فيه
وواحد من الثلث انه يوافق ذا الصورة بالمعنى المذكور لكنه انقلب وواحد من
الاربعة ان الصورة من مقولة ذي الصورة اي مقولة كانت قوله لو اجرى هذا الاحتمال
هذا يدل على ان الايراد بقوله فان قلت اذا كان صدور الممكنات آه عام
لجميع المذاهب ولعل وجهه ان الكل يقولون انه اضافة او صفة ذات اضافة
والا بل لو كان خاصا على المتكلمين لما كانت الحاجة للقائلين بعينية علمه تعالى
بالاشياء لذاته الى التزام وجود المعلومات في علمه تعالى فالجواب المخلص حاصله
اختيار الوجود العلمي ليكون طرفا للاضافة غايته انه اختير الاجمال لئلا يلزم
تكثير الصفات الحقيقية بل عدم تناهي الموجودات العلمية الباطل بالدليل
الدال على بطلان الغير المتناهي مطلقا كما مر في الشرح في سبق الكلام في انه
بحسب هذا الوجود ايضا ممكن كما ذكر وانه يلزم ان يكون طرف اضافة العلم الامر
الحاصل في العلم والصادر المعلوم امرا خارجا مع ان الطرف يجب ان يكون
نفس المعلوم اقول الحق ان يقال في المخلص ان معنى عينية الصفات في الواجب على ما
حققوا نفي الصفات والقول بترتب اثار الصفات الى الذات البحت فيجوز
ح ان يكون الذات نائبا مناب الصفة مع الاضافة فلا يحتاج الى الطرف بل يكون
نائبا مناب الصفة والاضافة والطرف ايضا ولزوم خروج المتكلمين عن مذهبهم
مشترك بين هذا وما ذكره الشارح قوله ولا يمكن حمل مثل الافلاطونية آه
دفع لتوهم ان يقال القول بوجود الاشياء في علمه قائمة بانفسها هو بعينه

اصحاب الشيخ

بعض المدققين

من العلم الاجمالي

واحتمال لزوم تكثر الصفات انما هو على مذهب المتكلمين اذ هم يقولون بمغايرة الصفات وقيامها بذاته تعالى واما على مذهب الحكماء فلا احتمال للزومه اصلا لقولهم بعينية الصفات للذات الواجب تعالى فالحاجة الى الامر يدفع لزوم تكثر الصفات انما هي في مذهب المتكلمين دون الحكماء

القول بالمثل الافلاطونية وهم ابطلوا المثل الافلاطونية فلا يمكن توجيه
كلامهم بما ابطلوه ووجه الدفع انه لا يمكن حمل آه لان المثل الافلاطونية
جوهر مجرد موجود فى الخارج قائم بذاته بخلاف ما اجريناه فى الممكنات فانه
الموجود العلمى من الممكنات ليس موجودا خارجيا قائما بذاته بل موجودا علميا ليس
بخارجى غايته انه قائم بذاته مثل الموجود الخارجى ولا يلزم تعدد القدماء
لانها موجودات علمية لا خارجية واما كون المثل الافلاطونية جواهر والمعلومات
اعم فلا يمنع عن الحمل المذكور وكذا كون المثل ربا لانواع الاجسام لا يمنع عن
الحمل المذكور لان القول بتحقق جميع افراد الاعم يستلزم القول بتحقق الاخص
ايضا اقول لكن يلزم القول بامور غير متناهية موجودة فى علمه والاجمال فى
العلم لا يستلزم الاجمال فى المعلوم المخالف بالماهية بل لا اجمال فى علمه تعالى لان
علمه عين ذاته عندهم فوجود الممكنات فى علمه وجودها فى ذاته تعالى بدون
القيام بذاته كوجود الاشياء فى الذهن بدون القيام به فينتقل الكلام الى ان هذا
الوجود للممكنات انه لا باختيار ايضا ويرد على المتكلمين ايضا انه يلزم اتصاف
الواجب بما علم عدم اتصافه به على تقدير القول بقيام الممكنات فى هذا الوجود
بذاته تعالى وعلى تقدير الفرق بين القيام والحصول والقول بقيام العلم بالذات
وحصول الممكنات فيها ينقل الكلام الى وجود الممكنات فيها انه بالاختيار
ولا يمكن ان يقال انه عين الصفة والواجب موجب بقياس اليها لان الصفة قائمة
به تعالى والممكنات ليست قائمة به **قوله** وهذا اقرب اى الى الحق والقبول مما قيل
ان علمه تعالى بالممكنات منطو آه فانه بعيد عن الحق والقبول لقوله فيما بعد وذلك

لان

١٩٧

لان كون العلم بالعلة هو بعينه آه تعليل لبعده فلا تغفل **قوله** لو سلم اشارة الى
منع سببية العلم بالعلة للعلم بالمعلول اولا لان العلة والمعلول متضايفان
مشهوريان والمتضايفان يكونان معا تعقلا وتحققا مشهوريا او حقيقيا
ومع قطع النظر عن وصف العلية لا استلزام ايضا كما لا يخفى **قوله** من جملة احواله
كونه مغايرا آه فيلزم ان يكون العلم بأى شىء علما بجميع الاشياء معلولا له او علة
او لا معلولا ولا علة لان كل شىء يغاير ما سواه ومغايرة كل شىء لما سواه من صفاته
اللازمة فيستلزم العلم بأى شىء العلم بجميع ما سواه ولا اقل علمنا بذاتنا علما حضوريا
ولا يندفع بما ذكره فى قوله فان قلت العلم آه لما عرفت جوابه هناك **قوله** ما اشرنا اليه بقوله
والقول بان هذا الوجود الخارجى باعتبار انه علم صادر عنه بالايجاب وباعتبار انه
موجود خارجى صادر عنه بالاختيار تعسف لا يرتضيه الفطرة السليمة آه **قوله** ولنا فى تحقيق
مذهبهم كلام آخر آه قال فى رسالته المسمى بالزوراء ليس المعلول مباينا
لذات العلة ولا هو لذاته بل هو بذاته لذات العلة شان من شئونه
ووجه من وجوهه وحيثية من حيثياته ثم قال فالمعلول اذا ليس الا اعتباريا
محضا ان اعتبر من حيث نسبته الى العلة وعلى النحو الذى ينتسب اليها كان له
تحقق وان اعتبر ذاتا مستقلا كان معدوما بل معدوما ممتنعا فالثوب
اذا اعتبر صورة فى القطن كان موجودا وان اعتبر مباينا للقطن ذاتا على
حاله كان ممتنعا من تلك الحيثية فاجعل ذلك مقياسا لجميع الحقايق
تعرف معنى قول من قال الاعيان ما شمت رائحة الوجود فانها لم تظهر
ولا تظهر ابدا بل انما يظهر رسمها **قوله** عالما بذاته من حيث هى وهكذا

لا يبعد ان يقال فى دفعه بانه كما ان العلم امر واحد اجمالى جاز
ان يكون جميع المعلومات موجودا بوجود واحد الا ان يقال ايراد
هذا الكلام مبنى على ما دفع الايراد على الغلط لانه قال فى دفع
القول بالمثل انه فرق بين الوجود الخارجى والذهنى فلو جاز
كون جميع المعلومات موجودا بوجود واحد يصح ان يجاب عن
القول بالمثل بان الغلط كل منها موجود على حدة بخلاف المعلومات
فانها موجودة بوجود واحد فمن عدم ايجابه بهذا الوجه وايجابه
على الوجه المذكور فى الشرح يفهم انه قائل بكون المعلومات كل منها
موجودا على حدة لكن يرد انه كما يصح ان يجاب بهذا الوجه صح
ان يجاب بذلك الوجه ايضا غاية ما فى الباب ان الشارح ما اجاب
بهذا الوجه بل بذلك الوجه فقط ه

قال الاستاد سلمه الله تعالى فى تقديره قوله الى الحق اشار الى ان قول الشارح
مما قيل ليس بصلة للقرب فانه لو كان صلة له يصير المعنى ان هذا
اقرب به وليس المراد ذلك فافاد الاستاد خلد ظله ان صلة القرب
قولنا الى الحق وقوله مما قيل بيان للمفصل عنه سمع ه

اذا كان الذات من حيث هي عالما بذاته باعتبار قيد وكذا اذا كان الذات باعتبار
عالما بذاته باعتبار اخر اقول لا يخفى عليك انه اذا قيل مثلا هذا الشيء من هذه الجهة
يحتاج الى ذلك الاخر من تلك الجهة يرجع حقيقة الى احتياج الجهة الى الجهة وقد
صرح به فان كان المراد ههنا ذلك المعنى بكون العالم او المعلوم او هما معا هو
الاعتبار لا الذات والكلام في علم الذات بالذات لا باعتباره ولا باعتباره فح
اذا كان الذات من حيث هي عالما بالذات باعتبار فاما ان يحضر الاعتبار عند
الذات فقط دون الذات فيكون المعلوم هو الاعتبار لا الذات وان كان
الحاضر هو مجموع الاعتبار والذات حتى يكون الذات في ضمن المجموع حاضرا لزم ما لزم
اولا وانضمامه الى الاعتبار لا ينفع في دفع لزوم حضور الشيء عند نفسه المستلزم
للمغايرة وكذا اذا كان الذات باعتبار عالما به من حيث هي فالذات المعلوم
اما ان يكون حاضرا عند الاعتبار فقط فيكون العالم هو الاعتبار لا الذات واما
ان يكون حاضرا عند الذات من حيث هي والاعتبار ايضا فلزم حضور الشيء عند نفسه
المستلزم للمغايرة ولا ينفع في دفع فساده حضوره عند شيء اخر ايضا وهو الاعتبار مع
ان الحضور عند الاعتبار غير موجه وقس عليه الكلام اذا كان عالما باعتبار معلوما
باعتبار اخر وقد كنت سالف الزمان عرضته على الاستاد روح الله روحه حين
قراءة شبهة علم اليقين بذاتها وجوابها في حكمة العين بهذا الجواب فما اجابني بشيء ولم يظهر
اثر الرد والقبول ايضا ويرد مثله في اكثر ما يتشبث فيه بالتغاير الاعتباري مثل
علية الشيء لنفسه فلا تغفل عن مواضعها **قوله** لان المقتضي لمقدورية آه هذا
دليل عموم القدرة كما استدل به في موضعه عليه ولم ينقل دليل اصل القدرة

عا يحتاج ان يكون اشارة الى انه وكذا اذا قيل هذا الشيء من هذه الجهة يحتاج الى ذلك الاخر من حيث هو او هذا الشيء من حيث الجهة ... يكون معلوما

او لا في علم الذات بالذات ولا في علم الذات باعتبار الذات باعتبار الذات ولا في اعتبار الذات باعتبار الذات

بعدم كون الاعتبار من اهل العلم ٥

على ما ذهب اليه المليون وقد استدل عليه من حدوث العالم بان ايجاب
العلة يستلزم قدم المعلول لكن يظهر من قوله فاذا ثبت قدرته في البعض
ثبت في الكل انه دليل على اصل القدرة فالاولى ترك هذا القول الا ان يقال
ليس الغرض انه اذا ثبت القدرة في البعض بما ذكرها ثبت في الكل بل الغرض
انه اذا ثبت القدرة في البعض كالحادث عن الحدوث كما ذكر في موضعه ثبت
في الكل لان المقتضي لمقدورية آه **قوله** وقد ثبت انه فاعل بالاختيار آه ان اراد
اختياره في جميع الممكنات فهو اول المسئلة وان اراد اختياره في الجملة فمسلم لكن
لا يلزم من انتهاء سلسلة علية الممكنات اليه تعالى اختياره في الجميع لجواز ان يصدر
عنه تعالى شيء بالاختيار كما يدل عليه حدوث العالم ثم يصدر عن ذلك الشيء
الاشياء الاخر بالايجاب بل عن الواجب بسبب ذلك الشيء كما يلزم فعل لفعل الحيث
لا تستطيع على ترك الفعل الثاني الا ان يقال المراد بالاختيار اعم من ان يكون
بواسطة او بلا واسطة وقد مر في الشرح ما ينفيه ولكن يبقى انه يجوز ان يصدر
بعض الاشياء عنه تعالى او لا بالايجاب ثم يصدر عنه البعض الاخر بالاختيار كما يقول
الاشاعرة ان صفاته تعالى صادرة عنه بالايجاب والموجودات الباقية من
الممكنات بالاختيار تامل **قوله** ومقدوريته يعني لو سلمنا ثبوت كونه فعلا له
لا من شمول القدرة يحتاج في دلالته على تصديق النبي الى اثبات انه فعل
اختياري له تعالى لان الافعال الاضطرارية وان كانت خارقة للعادة
مثل عدم احراق النار عقيب دعوى شخص لا يدل على تصديقه ما لم يعلم انه
من المختار وفعله بالاختيار وخالف عادته **قوله** مدلول الامر او لازمه

عا يعني اذا ثبت اصل القدرة بحدوث زيد مثلا فعلينا ان قدرته شامل جميع الموجودات لانا اذا نظرنا في زيد علمنا انه ليس بممتنع والا لم يوجد وليس بواجب والا لكان موجودا قبل فكان ممكنا فمكانه نتج المقدورية هو الامكان فيثبت عموم القدرة لان الامكان متى ثبت القدرة في زيد من حدوثه لم يجز ثبوت قدرته في القدماء كما لعقول لجواز ان يكون الحدوث والامكان معا شرطا في القدرة ٥

ط ليس المراد من الاشياء الاخر جميع الموجودات المستثنى عنها ذلك الشيء الصادر بالاختيار بل المراد بعض الموجودات المذكورة الشيء الذي يوجد جميع الموجودات المذكورة في زمان وجود ذلك الشيء لكونه موجبا ٥

ص اشارة الى منع ثبوت كونه فعلا له تعالى لم لا يجوز من دليل خصوصه ولو سلمنا لكن لا يلزم ثبوت كونه مقدورا له تعالى من دليل خصوص فلا بد من شمول القدرة

ص يعني عدم احراق النار لابراهيم عليه السلام مثلا لا يدل على تصديقه بمجرد انه صادر عن النار على خلاف عادتها لان النار مضطرة في احراقها كما هو مضطرة في عدم احراقها فلا دلالة على تصديقه الا في صدوره عن الفاعل المختار وهو الواجب تعالى وتقدس ٥

فيه انه اراد ان يستدل من نفي كون الشرور والمعاصي مامورا بها على عدم
كونها مرادا بان الارادة اما مدلول الامر بمعنى انه يحصله بالامر كالوجوب
فيلزم من انتفاء الامر انتفاؤها وهو ظ فوجب ان يقول بدل قوله
او لازمه او ملزومه حتى يلزم من انتفاء اللازم الذي هو الامر انتفاء
الملزوم الذي هو الارادة او يترك قوله او لازمه لانه لا يلزم من انتفاء
الملزوم انتفاء اللازم ويأبى عن الحمل على غلط النسخة بناء الجواب عليه حيث قال
فيه ان الامر قد ينفك عن الارادة فان انفكاك الامر يضر علم ملزوميته للارادة
الا ان يتكلف فيها انفكاك الامر عن الارادة ان يتحقق الارادة بدون الامر
كما في طرف خلاف امر السيد تامل بلغ ههنا يوم الاربعاء ثاني المحرم الحرام في
الحضرة الغوثية المخدومية الحسينية الخوارزمية قدس الله تعالى اسراره
قوله مع قطع النظر عن ذلك لا حسن ولا قبح آه الفرق بين الجوابين هو ان
في الاول يلتزم الرضاء على المقضي لكن من حيث نسبته الى المحل فانه بهذا الاعتبار
كفر وفي الثاني يحكم بان الرضاء على المقضي كفر مطلقا وانما الرضاء على القضاء
اي الايجاد وفرق ظ بين الايجاد والموجود الذي هو مقضي وان كان مستلزما
للاخر واشار اولا الى جواب ما يتوهم وروده من انهما متلازمان فالرضاء باحدهما
يستلزم الرضاء بالاخر فالامر بالرضاء على احد المتلازمين مع الامر بعدم
الرضاء على الاخر قبيح بانه لا حسن ولا قبح عقليين عندنا يفعل الله ما يشاء ويحكم
ما يريد ويبقى الكلام في ان الحسن والقبح اذا كانا بمعنى استحقاق مرتكبه الثواب
الاجلي والمدح العاجلي والذم العاجلي والعقاب الاجلي فالجواب كما ذكر وان كانا باحد

العيبين

العيبين الاخرين من صفة الكمال والنقص وموافق المصلحة ومخالفها
والاشاعرة ايض يقولون بكون هذين العيبين العقليين ويجيء في الشرح
ايض فيجب التوجه في الجواب الى اللزوم وعدمه وكون اللازم مما يصدق عليه
القبيح ام لا وهذا الجواب من الاشاعرة في مقابلة المعتزلة شايع وقع في مواضع
كثيرة والحال في الكل كما ذكرنا فارجع الى مواضعه بحد الحق قوله قلت ويلزم
ان يكون العبد آه هذا ايراد على الجواب الاول والثالث لان بناءهما على الفرق
بين الامر والارادة حاصله انه يلزم على الفرق ان يكون المطيع عاصيا فان
العبد اذا خالف السيد في امره مع انه اتى برضائه وفيه تخليص السيد عن عقاب
السلطان يكون عاصيا على ما ذكرت والحال انه اذا خالفه ولم يات
بالمامور به يكون مطيعا لانه اتى برضائه وخلصه وكذا يلزم ان يكون
العاصي مطيعا ومع قطع النظر عن هذا لو علم السلطان حقيقة الحال
لم يتم للسيد عذر في صورة المخالفة لان السلطان يقول انما لم يات بالمامور
برضاك واعلم انه انما لم يتم عذرا اذا علم العبد رضاءه وارادته او كان
لارادته تاثير في فعل العبد والا فيقول السيد لا دخل لارادتنا في فعله
وتركه لانه لا تاثير لها فيه ولا يعلمها ايض فانما يخالف لا لانها عادته لكن
لا يضر فيما نحن فيه لان الممثل له هو الواجب تعالى ممن لارادته تاثير بل
ايجاب في فعل العبد لو علم السلطان آه اعلم ان علم السلطان بعدم
رضاه على الاتيان بالمامور به مجزوم ولعل بناء كلامه ليس على الفرق بين
لو واذا فان قيل لا جزم فان السيد يجوز ان يريد كمام انما الكمال

عصيانه واعتمادا على مخالفته قلنا فحينئذ لا يتم الاستدلال لكونه في مقابلة
المستدل ثم اعلم ان ارادة الامر المأمور به له في غير الواجب تعالى مما لا وجه له
صحيحا لان الارادة تخصيص احد المقدورين له ومقدور المأمور ليس مقدورا
للامر فلا حاجة لبيان انفكاك الامر عن الارادة الى المثال المذكور وجعل
المقدور اعم من مقدور المريد وغيره كالمأمور مثلا يستلزم ان يكون الارادة
عبثا للامر المريد لانه لا تأثير بقدرته بل لا قدرة له وايضا لا فرق بين ارادة
مقدور الاخر الغير المقدور لنفسه وبين ارادة غير مقدور مطلقا العدم تأثير
قدرته في الصورتين فلا وجه لاخذ المقدورية في تعريف الارادة بل يكفي
ان يقال تخصيص احد طرفي الممكن بل اخذ الممكن ايضا غير لازم قوله ويمكن ان
يقال آه حاصله التفرقة بين الارادة المبحوث عنها والرضاء والتمييز بين
الامر الذي يوزن به الطاعة والمعصية والذي لا يوزن به الطاعة ولتوضيح
ذلك بمثال فان الوالد العطوف لولده يهيئ كل ما يريده ولده له لكن الذي فيه
نفع ولده يهيئه له بارادته واختياره وبرضائه ايضا وكذا الذي فيه ضرر ولده
ان لم يمنع الولد يمنع الوالد يهيئه له بارادته ايضا لكن لا برضاه
فالواجب تعالى لما تكفل لجميع ما يدخل عرصة الوجود ايجادا وتأثيرا
وعلم بعلمه الازلي ان فلان بن فلان مثلا لو جعل مخيرا في امره ليفعل
كذا ويختار كذا فبناء على تكفله على امر الايجاد كالاب العطوف المتكفل
بضروريات ابنه ومرضياته وان كان مخالفا لرضاه يجعل الامر التكويني
متعلقا به بل يحرز عرصة الوجود عن تصرف الغير فيه سواء كان موافقا

اى لاجل المأمور يعني انما يريد ان يصدر المأمور به عن المأمور لا عن نفس الامر ه

ص يعني تلك التفاصيل المذكورة بل يكفي ان يقال كما امر السيد عبده سواء كان السلطان معاقبا للسيد لعدم مخالفة عبده اولا وسواء كان العبد على وفق امره ام لا بل يكفي ان يقول كان امره يخص سواء كان عدالة ام لا ه

هذا اظهر وجلالته تعالى انما يجعل واحدا متصفا بامر والاخر باخر حيث يحرز عرصة الوجود عن ان يتصرف الغير فيه ه

اى الا ارق عن قوله فبناء آه ه

لرضاه

رضاه تعالى كما في ايمان المؤمن او مخالفا لرضاه كما في كفر الكافر
ولا يضر عدم تحقق الامرين المذكورين في المثال لان المقصود هو التمثيل له
ويظهر من الفرق بين الارادة والرضاء الجواب عن الاستدلال الرابع
ايضا ولعل الشارح المحقق اكتفى عنه بهذا القدر قوله كما يقول الفلاسفة
والاشعري ايضا كما سبق قوله واعترفنا بعدم الوقوف اقول
لا يخفى انه لما صرفا عن معناهما الحقيقيين لانتفاء الالتين المعروفتين
فيه تعالى والتقليل في القدماء مهما لم يلزم من نفيها نقص فلم لم يحملا السمع والبصر
على ما يقول الاشعري والفلاسفة على العلم بالمسموعات والمبصرات نعم لو لم يصرف
عن الظاهر لكان له وجه وبعد الصرف عن الظاهر فليحمل على ما علم ثبوته ووجوده
والحق كما ان الحكماء ايضا لا حاجة لهم الى ارجاع السمع والبصر الى العلم بالمسموعات
والمبصرات بعد ما حققوا ان معنى عينية الصفات نفي الصفات وترتب اثارها
الى نفس الذات فيجوز ان يقولوا ترتب اثار السمع والبصر الى نفس الذات وعينية
السمع والبصر لنفس الذات بل اللمس والشم والذوق ايضا كذلك قوله وهو منزه عن جميع
صفات النقص اعاده ليفرع عليه الصفات السلبية فهذا يؤيد ما قلنا سابقا في
قوله فهو عالم بجميع المعلومات آه من انه تفريع على المقدمة المتفق عليها فلا احتياج
الى الاستدلال فلا تغفل من تتمة الكلام هناك قوله فان علمنا عرض كون
علمنا مطلقا عرضا على ما ذهب اليه المحققون كما نقل الشارح وقدم ما هو مرضي الشارح
نفسه والشيخ الرئيس لم يحكم في مقابل هذا الحكم على علم الواجب تعالى انه جوهر
كما حكم في مقابل قوله محدث بانه قديم وفي مقابل قوله انه قاصر انه كامل وفي

قوله ولا يتعلق بذلك القدر تكفير كما لا يتعلق عن القول برجوع السمع والبصر الى العلم كالاشعري والفلاسفة الاسلام ه

هذا اعتراض على الحكماء بان لهم لا ضرورة في ارجاعهم السمع والبصر الى علم المسموعات والمبصرات ه

اى على خلاف ما ذهب المحققون من قول العلم كل مقولة من تلك المقولة ه

مقابل قوله مستفاد من الغير انه ذاتي لان علمه تعالى اما ارتسامي او حضوري
او اضافة بالتفصيل الذي مر في علم الواجب وعلى اي تقدير لا يكون علمه
مطلقا جوهرا بل على تقدير الحضوري لا الارتسام اذا قيل الحصول الاشياء
انفسها وقيل ان العلم لكل مقولة من تلك المقولة يكون علمه تعالى بالجواهر بحيث فيه
جواهر فلا تغفل **قوله** وتعينه عين ذاته آه فان كل كلي اذا كان تعينه بذاته كما في
او بجزئه او بلازمه او بفاعله اذا لم يتعدد الفاعل كما قيل تكون نوعه منحصرا
في فرده بل يمتنع فردا اخر له **قوله** فالوجوب والامكان آه تفصيل الدليل
انه لو كان له تعالى مثل اي مشارك في الماهية فاما ان يكون هو ايض
واجبا فهو بط بدليل توحيد الواجب وسنقرره او ممكنا فح يمتاز كل من
الواجب والممكن من الاخر بخصوصه فاما ان يكون الوجوب والامكان من لوازم
ماهية كل منهما مثل البساطة بمعنى سلب التركيب مطلقا للنفس مع انه لها عوارض
من الصفات والملكات فيلزم اشتراك الكل في الكل فيلزم اجتماع الوجوب
والامكان في كل من الواجب والممكن واما ان يكون الوجوب من لوازم
الماهية مع الخصوصية فيلزم التركيب في الواجب من الماهية والخصوصية فظهر
انه لو ترك قوله فالوجوب والامكان آه وقال من اول الامر لو كان له مثل لكان كل
منهما ممتازا من الاخر بخصوصه فيلزم التركيب المنافي للوجوب لربما توجه ان يقال
انه يجوز ان يكون الواجب هو معروض الخصوصية لا الماهية مع الخصوصية كما ان البسيط
المطلق هو النفس المعروضة للعوارض لا النفس مع العوارض فح ايض لو كان الجزء
المشترك واجبا يلزم تعدد الواجب بل تثليثه ولو كان ممكنا يلزم امكان

الواجب

اي ما هو كلي بحسب المفهوم وليس المراد بالكلي هو الحقيقة اذ المفروض تعينها

هذا لزوم استحالة اخرى سوى لزوم التركيب على تقدير ان يفرض ان الوجوب والامكان من لوازم الماهية مع الخصوصية

الواجب لان امكان الجزء يستلزم امكان الكل البتة وكذا لو كان الجزء
المختص واجبا يلزم تعدد الواجب سواء كان المشترك ايض واجبا او لا لان
الجزء غير الكل ولو كان ممكنا يلزم امكان الواجب وخلاصة دليل توحيد الواجب
على ما قرروه انه لو تعدد الواجب لاشترك افراده في وجوب الوجود الذي
هو غير خارج عن حقيقتها فيجب ان يتمايز بخصوصيته فيلزم التركيب المنافي للوجوب
في افراده وقال ابن كمونة ان هذا البرهان ينتج استحالة وجود واجبين
متشاركين في الماهية ومن الجائز في العقل ان يكون في الوجود موجودان
ينحصر نوع كل منهما في شخصه ويكونان مشتركين في وجوب الوجود ويكون وجوب
الوجود عرضا لهما كالوجود المطلق بالنسبة الى الوجودات الخاصة وقد تصدى
الشارح المحقق في شرحه للهياكل في الفصل الاول من الهيكل الرابع لدفعه فان
اردت الاطلاع فارجع اليه ولكن هذا المنع لا يرد فيما نحن بصدد ابطاله بعض
الاشتراك في الماهية هذا وظهر لك سر قوله فيما بعد وقد مرت الاشارة اليه
والى دليله في نفي المثل فان قوله فيلزم التركيب المنافي للوجوب اشارة الى دليله ولكن
يرد المنع المذكور المنقول عن ابن كمونة فيما بعد والله اعلم بحقايق الاشياء واسرار
العباد **قوله** فتامل وجهه انا لا نم انه يلزم كون الواجب على التقديرين معلولا
لغيره لان المحتاج الى العلة هو المجموع لا اجزاؤه ولا يلزم من احتياج الكل الى شيء
احتياج الجزء اليه فان كل مركب سواء كان تركيبه من الواجبين او الممكنين
يحتاج الى جزئه مع استحالة احتياج الجزء الى نفسه سواء قلنا ان الجزء علة
فاعلية للكل او لا والشارح سلم في رسالته لاثبات الواجب منع وجوب كونه

احدهما الماهية مع الخصوصية وثانيهما الجزء المختص

التعدد من حيث الاشتراك في الماهية

وهو ابطال تعدد المطلق

الفاعل المستقل في المجموع فاعلا في كل جزء مستندا بالمركب من الواجب
والممكن ويحتمل ان يكون وجهه منع استحالة كون الشيء فاعلا لنفسه
على الاول لجواز ان يكون العلة هو المجموع الملحوظ من غير ارتباط والمعلول هو
المجموع الملحوظ مع الارتباط وتفصيله في تلك الرسالة ايض اقول لا نتوهم
امكان منع احتياج المجموع الى علة مستندا بانه انما يلزم ان لو كان للمجموع
وجود وراء وجودات الاجزاء بل وجوده عين وجودات الاجزاء كما لا يمكن
منع احتياج السلسلة الغير المتناهية الى علة سوى علل الاجزاء كما اورده بعض
المحشين في تلك الرسالة مستندا بانه ليس للسلسلة وجود غير وجودات الاجزاء وليس
لها امكان غير امكاناتها فلا يكون لها علة سوى علل الاجزاء فاذا وجد الاجزاء
عللها فهي بعينها علة السلسلة اما فيما نحن فيه فظ لان للكل امكانا وليس لشيء من
اجزائه امكان حتى يكون امكان الكل مجموع امكانات الاجزاء وكذا في السلسلة
المفروضة لان للمجموع من حيث هو مجموع احتياجا الى كل جزء من اجزائه وان
لم يكن بين الاجزاء ترتب واحتياج ففي صورة الترتب يحتاج من وجهين
بالواسطة وبلا واسطة فلا بد للكل من امكان يكون سببا لهذا الاحتياج والامكان
كيفية نسبة الوجود فلا بد من وجود ايض حتى يكون هذا الامكان كيفية نسبته وليس هو
وجودات الاجزاء لان كيفية نسبتها هي امكانات الاجزاء واثرها احتياجات الاجزاء
المستلزمة لاحتياج الكل بواسطة ولا يضر كون الامكان كيفية نسبة مفهوم الوجود
لا الوجود الثابت وتقدمه على الوجود الثابت كما تقدم لانه لا بد له من مصداق
ومصداقه الوجود الثابت وقد سنح لي هذا الجواب حين نقل الاستاد هذا الدليل

للتوحيد

للتوحيد ومنع بعض من الفضلاء احتياج الكل مستندا بالسند المذكور
المشهور فقوى الاستاد كلامي لا يقال قد يكون حكم الكل المجموعي مخالفا
للكل الافرادي فيجوز ان يكون مجموع الامكانات علة لحاجة لا يكون تلك
الحاجة بين الاجزاء ولا لشيء منها قلنا مخالفة حكم الكل المجموعي للكل الا
في غير المركب الحقيقي انما هو بان يكون حكم مجموع احكام الاجزاء وفي الحقيقي
يكون مخالفة [illegible] يكون للمجموع حكم ليس مجموع احكام الاجزاء وههنا
كذلك لان للكل حكما هو مجموع احتياجات الاجزاء وحكما آخر وهو
الاحتياج الى الجزء مع قطع النظر عن احتياج بعضها الى بعض وظ
ان الامكانات ليست مركبة حقيقية وليس الوجود من الاحكام حتى يلزم كون
الكل المجموعي مركبا حقيقيا لان المراد من حكم الشيء وما يتفرع على وجوده وليس
الوجود كذلك لكن بقي الكلام في الاحتياج هل هو من متفرعات الوجود ام لا والظ
انه ليس منها تأمل فيه ثم لا يذهب عليك ان سلسلة الممكنات لما كان لها
وجود وراء وجودات الاجزاء فعلتها يجب لهذا الوجود لا يجب ان يكون علة
لاجزائها لان الاجزاء ليست وجوداتها جزءا لهذا الوجود للكل بل وجودات
الاجزاء وان كانت ممكنة محتاجة الى العلة في حكم وجود الواجب الجزء من المركب في
عدم احتياجها الى علة وجود المركب فيجوز ان يكون جزء المركب علة له ولا يلزم علية
الشيء لنفسه لان وجودات الاجزاء قد وجدت عللها والمفروض ان الجزء علة الوجود
الخاص للمركب لكن لا يخفى انه يمكن ان يقول المستدل نحن نستفسر عن علة مجموع الوجود
الزائد ومجموع الوجودات ولا شك ان له علة ايض قوله وقد اشير اليه في الاية

اقول كونها اشارة باعتبار كونها دليلا عقليا واما باعتبار كونها دليلا نقليا فصريح لان لفظ لو كما تقرر في موضعه وضع لامتناع الاول لامتناع الثاني ويحتمل ان يكون الاشارة لاحتمال ان لا يكون المراد من الآلهة الخالق بل الواجب او المعبود لكن الملايم للتالي وهو فساد العالمين تعدد الخالق لا الواجب او المعبود ويحتمل ان يكون الاشارة باعتبار ان المراد حصر الخالق والاية ينفي الجمع ونفي الجمع لا يستلزم الانحصار في واحد لاحتمال الاثنين الا ان الدليل الدال على بطلان الجمع يدل على بطلان الاثنين بلا فرق او بطريق الاولى وذلك لان الواجب اذا تعدد وكان اكثر من اثنين فاما ان يكون عدده فردا او زوجا فعلى الاول يكون المريد لاحد جانبي الممكن اكثر البتة مثلا لو كان الى لو ثلثة فلو اراد واحدهم الوجود ويريد اثنان العدم للانحصار معلولية الممكن في الوجود والعدم فلو استحال عجز الواجب الواحد مع تعدد مخالفيه وهما واجبان الاخران فاستحالة عجزه على تقدير كونه اثنين بطريق الاولى للتساوي الطرفين وقس عليه حال كونه زوجا لانه اما ان يكون عدد المريدين لاحد الطرفين مساويا بعدد المريدين للطرف الاخر اولا فعلى الاول فالعجز واستحالته ثابتة في الاثنين وعلى الثاني استحالة العجز بطريق الاولى في الاثنين قال القاضي وصف لما تعذر الاستثناء لعدم شمول ما قبلها لما بعدها ودلالته على ملازمة الفساد لكون الالهة فيهما دونه والمراد ملازمته لكونها مطلقا او معه انتهى اقول التفصيل انه لو حمل على الاستثناء كان حاصل المعنى لو وجد آلهة ولم يوجد الله لفسدتا فالظاهر ان لزوم الفساد انما هو على قيد المقدم فقط

يعني لما كان الملايم للتالي تعدد الخالق قال الشارح قد اشير اليه حال كونه مخصصا في الاشارة اليه الحاصل انه لم يقل وقد صرح بدل قد اشير لاحتمال كون المراد من الآلهة الواجب او المعبود ثم انما خص الاشارة الى الخصوص حصر الخالقية لوجود ما هو ملايم وهو التالي ه

اي كون الواجب على تقدير كونه اكثر من اثنين زوجا ه

يعني حمل الا على الاستثناء يدل على لزوم الفساد على تقدير كون الالهة فيهما التي كان الواجب تعالى عنها مستثنى عنها لما فسدتا وليس كذلك ه

وهو عدم وجوده تعالى عن ذلك كما هو الاصل في المقيدات من كون محط الفائدة هو القيود وعلى تقدير لزومه على نفس المقيد او مجموع المقيد والقيد فاللازم بعد انتفاء التالي انتفاء الالهة المقيدة لا مطلقا وانتفاء المجموع من حيث مجموع لا انتفاء الالهة واما اذا حمل على الصفة كان المعنى لو وجد الالهة غير الله لفسدتا فذلك يتصور في صور ثلث احدها ان يوجد الالهة ولم يوجد الله كما في الاستثناء وثانيها ان يوجد الالهة وكان الله موجودا ولكن لم يكن جزءا من الالهة المفروضة وثالثها ان يوجد الالهة وكان الله موجودا وجزءا ايضا من الالهة المفروضة فالمقدم وجود الهة في ضمن احدى هذه الصور التي لا مزيد عليها فانتفاؤه بانتفاء جميع هذه الصور وهذا هو المنطوق والموافق لما ادعاه واما بقاء احتمال ان يوجد اله واحد غير الله بدونه فمدفوع لان الكلام في التوحيد بعد حفظ وجوده تعالى فيلزم وجود الهة ايضا بوجود الثلثة عند وجود الاثنين كما هو المقرر والمشهور حديثا من ان الشيء لا يثنى الا وقد يثلث وهذا الحمل ايضا امنه عن توهم التخلف في بعض الصور في الحمل المشهور كما نشاهد في المواد فانحصر في المذكور اولا وقد نفي باقسامه مع انه مشترك في الصورتين ويظهر منه خلل اخر في حمله على الاستثناء لانه يلزم نفي تعدد الالهة على تقدير عدم الواجب مع ان وجوده معلوم مقرر محفوظ في المقام والكلام في توحيده تعالى بعد حفظ وجوده فلا يفيد لانه يكون كلاما على تقدير ثم على اصل كون محط الفائدة في المقيدات هو القيود كان حاصل المعنى على تقدير الحمل على الصفة لو وجد غير الله لفسدتا فلم يبق احتمال وجود اله واحد ايضا مع الله

لو وجود الالهة غير الله بمنزلة طبيعة والصور الثلث افرادها فحاصل الكلام لو وجدت هذه الطبيعة اي في ضمن اي فرد منها لفسدتا ه

بعد حفظ وجوده تعالى يعني حاصل كلام المعترض هو اما ان يبقى احتمال ان يوجد اله واحد غير الله بان لا يوجد الله واما ان يوجد مع الله اله واحد اخر فلو كان الاول فقط لان وجوده تعالى محفوظ ومقرر عند الجمع فبعد اثبات هذا يكون الغرض اثبات توحيده تعالى فالاحتمال الثاني هو الثاني لكن قد بطل ذلك بالدليل المذكور اذ وجود الاثنين يستلزم الثلثة فهذا داخل في قوله لو وجد الله غير الله ه

ولابد منه وهذه فائدة جليلة فتأمل بعد فان له مجالا قوله يستلزم امكان
التخالف آه يعني يمكن ان يريد احدهما وجود زيد في وقت والاخر عدمه في ذلك
الوقت والا يلزم عجز الاخر اذ لامانع عن ذلك الا ارادة الاول ضرورة انه
ممكن في نفسه فان وقع لزم وقوع احد الامرين وهو اجتماع المتنافيين او
العجز واللازم امكان احدهما وامكان المحال محال كذا قرره قدس سره في حواشيه على
شرح حكمة العين في المقالة الرابعة حيث اورد برهان المليين وقال الاستاد
روح الله روحه في حواشيه هناك ان اراد بقوله يمكن ان يريد آه المشروطة
العامة مادام الوصف سلمنا انه يمكن لكن لا يلزم اجتماع الارادتين لجواز
زوال ارادة الواجب الاول وان اراد المشروطة لا بشرط الوصف فلا نم انه يمكن آه
قوله فيلزم العجز قلنا نم وانما يلزم لو كان عدمه ممكنا فان وجود زيد بشرط ارادة
احد الواجبين واجب وعدمه ممتنع فلا يلزم العجز وذلك مثل ان يقال هل يجوز
تعلق ارادة الواجب بعدم زيد بشرط وجوده بل بشرط ارادة وجوده ام لا فان
امكن يلزم امكان اجتماع النقيضين والا فيلزم العجز فينتقض الدليل على تقدير
التوحيد ايض نعم في وقت وجود زيد يجوز تعلق الارادة لعدمه بان يزول تحقق
العدم بدله كسكون الاصابع للكاتب وقت الكتابة لا بشرط الكتابة قوله واما الثاني
والثالث فلاستلزامه آه اما الثاني فلاستلزامه اجتماع النقيضين يستلزم
ارتفاع النقيضين واجتماع النقيضين ايض وكذا الثالث يستلزم ارتفاع النقيضين
وارتفاع النقيضين يستلزم اجتماع النقيضين على عكس ذلك فان رفع كل واحد
من النقيضين يستلزم وقوع الاخر وكذا وقوع كل واحد يستلزم رفع الاخر

فكل

فكل من الثاني والثالث يستلزم كلا من الاجتماع والارتفاع وعلى الثالث
يلزم عجزهما ايض بل على الثاني ايض قوله فالجواب انه لا يخ آه اقول هذا الجواب
يكون دليلا اخر واما تنزيل الاية الى هذا الدليل فيأبى عنه قوله تعالى لفسدتا لان
اللازم على هذا التقرير اما توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد او عجز
الواجبين من التأثير بالاستقلال او عدم خالقية احدهما وفي شيء منها لا يلزم
فسادهما بخلاف التقرير الاول فانه يلزم فيه على الاحتمال الثاني والثالث فسادهما
لكن لا يخفى على المتامل انه على ما قرر ولخ آخر الكلام اليه يلزم امكان الفساد ولكن
هذا الجواب لئلا يكون كلاما على السند يجب ان تقرر هكذا لو تعدد الواجب فاما ان يمكن
التخالف او لا فعلى الاول فكما ذكره المستدل لاول وعلى الثاني فكما ذكرنا فيلزم الفساد
في بعض احتمالاته ايض فرجع الجواب اخرا الى ابطال عدم التخالف والزام التخالف
فالفساد لازم كما ذكر اي على طريق انه ممكن لا انه واقع كما ذكر في بعض الاحتمالات
ايض والحق ان لزوم الفساد على كلا التقديرين في بعض احتمالاته لا كليا فلا
ترجيح بحسبه ولزوم امكان الفساد على تقدير التوافق في التقرير الاول فقط واما في
الثاني فبعد ما بطل التوافق وعدم التخالف لزم وقوع التخالف وبعده فالكلام
كما ذكروا اولا بلا زيادة ولا نقصان فالقول ههنا بان الفساد لازم بطريق
الامكان لا انه واقع بناء على انه قرر الدليل هكذا لو تعدد الواجب فاما ان يمكن
التخالف او لا تخالفا بطل الشق الثاني بقي الشق الاول الذي هو امكان التخالف
والا فلو قرر الدليل بانه لو تعدد الواجب فاما ان يتخالفا او يتوافقا والثاني باطل فيلزم
وقوع التخالف فيلزم وقوع الفساد وقيل فبعد ما امتنع التوافق يلزم التخالف

قد يتوقف الذهن الفاتر
للعبد القاصر في ادراك غرضه
من هذا الكلام لان ظ هذا الكلام مشعر
بان كان المفهوم اولا ان لزوم الفساد
في التقرير الاول انما يكون كليا وليس كذلك اذ قد ذكر
فيما سبق ان لزوم الفساد في التقرير الاول على الاحتمال
الثاني والثالث فح ما فائدة قوله والحق آه الا ان يقال فائدة
هذا القول هو انه لم يذكره فيما سبق ان لزوم الفساد ليس
على الاحتمال الاول من التقرير الاول فرفع ذلك الوهم بقوله
والحق آه لكن هذا بعيد لانه اذا قيل ان لزوم الفساد على
الاحتمال الثاني والثالث لا يفهم منه الا ان ليس على الاحتمال
الاول ه

كما يلزم امكان التخالف فلا يرد ان اللازم امكان الفساد لا الفساد كما في
الاول ثم اعلم ان المقدم اذا كان محالا وكان اللازم احد الامور المتعددة
التي كل منها محال فللمستدل ان يجعل التالي احد تلك الامور مرددا ثم يقول وكل
منها بط وان كانت تلك الامور متفاوتة في ظهور الاستحالة واشتدادها
وان يجعل التالي احد تلك الامور معينا نظرا الى ظهور استحالة الاحتمالات الاخر
المتروكة وان يجعل كل واحد منها نظرا الى استحالة كل واحد منها وان يجعل
برفع كل واحد منها نظرا الى استحالته في نفسه مع ان احد الامور المذكورة
لازم فيما نحن فيه جعل التالي فساد العالمين بادعاء ظهور فساد لو اراد العلتين
واستحالة العجز الصرف سواء كان العجز بان لا يستطيع ان يريد بسبب ارادة
الاخر او يريد ولا يؤثر ارادته بسببها وهذان في صورة التوافق وعدم التخالف
بين الواجبين وكذا في احد صور التخالف عجز صرف واما في اخرى منها ففساد
معا وفي صورتين اخريين فساد مع وجود العالمين ففي قوله
لفسدتا لو اريد الفساد المطلق سواء كان مع وجود العالمين اولا
يلزم ادعاء ظهور استحالة التوارد والعجز الصرف بالنسبة الى فساد العالمين
بالمعنى العام المستلزم للعجز ايض على اي حال كما امضينا في الحاشية السابقة
وفيه يوقف بل لعل العكس ظ وقس عليه اذا جعل التالي الفساد لا في ضمن
اجتماع النقيضين ثم في رفع التالي الثاني حكم الحس كاف لانه ينافي الاحساس
بخلاف التالي الاول لان الفساد في بعض احتمالاته مع الوجود ولا ينافي
الاحساس بل استحالته اجتماع النقيضين لا لمخالفة حكم الحس ثم اعلم انه

على

على اي تقدير من التوافق والتخالف يلزم استغناء المعلول على كل منهما
بسبب الاخر فلا يكون شيء منهما محتاجا اليه بخصوصه وتوارد العلتين على سبيل
البدل وان جوزه بعضهم لكن الش قد تحقق في حواشي شرح التجريد بانه مح
كالمجتمعين والمتعاقبين بالدليل المذكور لعدم احتياج المعلول بخصوص
شيء منهما مع ان ما نحن فيه ليس مما هو على البدل بالمعنى الذي ذكروا وهو ان يكون
العلتان بحيث اذا وجدت احديهما استحال وجود الاخر بعدها والا
امكن ان يوجد بدل الاولى ابتداء نعم لو كان المراد وجود التاثير بدلا
سواء كان وجود ذاته بدلا اولا لكان منه والظ هو هذا ولكن لا تخلص عما
ذكره الش من الاستغناء فعلى هذا كان المناسب ان يجعل التالي الاستغناء
عن الله تعالى لزومه على اي حال كما بين وظهور استحالته كما يظهر من جعل
التالي فساد العالمين فتامل قوله لو اراد الاستقلال آه اي لو اراد الشيء بالاستقلال
بدون الاستعانة من الاخر ولم يحصل ذلك الشيء بارادته كما لا يحصل الشيء
بالعلة الناقصة وفرق بين ارادة الاستقلال وارادة الشيء بالاستقلال
ولا يتوهم مع انه لا يضر على المانع انه على مذهب من يقول بالوسايط وصدور الواحد
عن الواحد كما مر نقله عن محققي الصوفية والحكماء يلزم العجز في غير المعلول الاول
لان كلا من المقدورات يجوز ان يكون معلولا اولا نظرا الى ذاته فيشمل استقلال
القدرة لجميعها وعدم القدرة بالاستقلال على بعضها بعد صدور واحد
اولا لا ينافي شمول القدرة عليها كل معا بالاستقلال في مرتبة اجتماع النقيضين
وارتفاعهما فان المقدور والممكن كل واحد من المقدورات لا الكل.

المجموعي كما مر تحقيقه في اخر بحث قدم العالم حيث نقلنا شبهة ان جميع المقدورات
الممكنة بحيث لا يسد اما ان يكون متناهية آه فلا نقض لكن يبقى الكلام في
المجموعات المتناهية فانها ممكنات ويمكن ايضا ان يلتزم ذلك مع قطع
النظر عن ان كلا من المقدورات يجوز ان يكون معلولا اولا فانه لا نقض فيه لكون
المعلول الاول مقدورا بالاستقلال والبواقي مقدورات له تعالى بواسطة
معلوله بلا واسطة او بواسطة واحدة او بوسايط لا بواسطة امر لم يكن
معلولا ولا مقدورا له **قوله** لا بطريق حلول الشيء آه واما الحلول بطريق حلول
مجرد في مجرد اخر مقوم لذلك الاخر كما جوزه الامام وقدح به في حصر اقسام الجواهر
في الخمسة فلا يجري في نفيه شيء فيما ذكره ههنا **قوله** اما ان يقول بحلول ذاته تعالى
في المسيح آه يؤيد حلول الذات في البدن قول النصارى تدرع اللاهوت بالناسوت
المراد بالناسوت النشاة الانسانية وكذا قولهم صلب الناسوت ورفع
اللاهوت **قوله** فقال عيسى عم من رآني آه وامثال هذه الكلمات كثيرة في كلام
المحققين من الصوفية من هذه الامة مثل ما نقل عن سلطان العارفين
ابي يزيد البسطامي قدس الله سره كقوله ليس في جبتي سوى الله وسبحاني ما اعظم
شاني وكما نقل عن برهان الموحدين وامام المتقين امير المؤمنين علي بن ابي طالب
كرم الله وجهه في بعض خطبه انا الذي تكلم بموسى في طوره وامثاله كثيرة قال في الصحايف
وجاء في انجيل يوحنا في الصحاح الرابع عشر هكذا يا فيلبوس من رآني فقد رآني
فقد رأى الاب الى اخر النقل بلا تفاوت الا بعد قوله وصدق من ابي بابي وابي في
فانه ههنا كما ترى وهناك وصدق اني بابي وابي بي وانه قليل مع امكان التوفيق

اي الهيولى والصورة والجسم والعقل والنفس ه

وقد مر بعض التفصيل في النقل في بحث زيادة الصفات ولزوم تعدد القدماء منه جديد

اي في الشرح ه

اي اني مع ابي وابي بي ه

في الصحايف ايضا للانجيل عند النصارى اربع نسخ مختلفة اشهرها واكثرها اعتبارا انجيل يوحنا ومعنى يوحنا يحيى وهو غير يحيى عليه السلام وهو كان من الحواريين وفي الصحاح كالسورة للانجيل كالسفر للتورية وهكذا جاء لفظ الانجيل بالعربية وانا اطلب لكم الى ابي حتى يمنحكم ويعطيكم فارقليطا ليكون معكم الى الابد والفارقليط هو روح الحق واليقين معناه احمد لانه فسره بانه روح الحق واليقين وهذا انه من كل حمد يحمده الاب انه وهو معنى احمد كما قال الله تعالى ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه احمد انتهى فانظر الى الاستدلال انه يفيد زيادة الحامدية كما هو معنى احمد ام يفيد زيادة المحمودية بايها يناسب روح الحق واليقين ولا يخفى عن تأمل قال في الملل والنحل تقريبا وتلك الشبهات مسطورة في شرح الاناجيل الاربعة انجيل لوقا ومارقوس ويوحنا ومتى وكان مكتوبا في حاشية شراح الاناجيل الاربعة لوقا ومارقوس ويوحنا ومتى انهم من الحواريين ولعل كل منهم شرح الانجيل الذي كان بيده وينسب اليه بل يحتمل ان يكون نسبة الانجيل اليهم بسبب شرحهم ذلك الانجيل منه جديد

في بعضه

٢٠٦

في بعضه ثم يفهم منه ان السائل ليس يوحنا **قوله** كانوا يسمون الباري
بالاباء ويدل عليه قول عيسى عليه السلام اني ذاهب الى ابي وابيكم ليبعث
لكم الفارقليط حيث قال وابيكم فانه بالاتفاق لا يقول احد بالحلول في غير
عيسى عليه السلام الفارقليطا بالفاء ثم الراء المهملة المكسورة ثم القاف
الساكنة ثم اللام المكسورة ثم الياء ثم الطاء ثم الالف المقصورة لفظ عبراني
ومعناه الفارق بين الحق والباطل **قوله** كجبرئيل في صورة دحية الكلبي آه
يظهر من تمثيلهم انهم قائلون بتجرد جبرئيل وعدم كونه جسما كما يقول به
الحكماء من انه جوهر مجرد وهو العقل الفعال وبلسان الشرع جبرئيل والا
لم يتطابق المثال والممثل الا بالتأويل البعيد **قوله** لا بد ان يكون من صفات
الكمال والا يلزم اتصافه تعالى بالنقص **قوله** لو لم يكن حال الخلو آه اقول لا ينفع
مسبوقية الكمال بكمال اخر لانه لو كان كل منهما كمالا مثلا فلو لم يتصف في
وقت من الاوقات باحدهما يلزم النقص في ذلك الوقت بل يجب ان
يتصف بجميع الكمالات المتعاقبة في كل وقت وان لا يكون شيء منها مشروطا
بزوال شيء من تلك الكمالات والا يلزم النقص بانتفاء ذلك الكمال في
ذلك الوقت وقد قررنا فيما سبق ايضا وذلك لان التبدل آه دليل
ووجه لصحة التبدل والتغير وبيان الكيفية على وجه لا يلزم الاستحالة
المذكورة لا الوقوع التبدل لانه ظ ولانه لا يخفى بيانه بل انما يصح ان يكون
وجها التعميم الحادث من الحقيقية والاضافية بان يقال هذا القدر
من التغير لا يخرج عن الحكم المذكور لان التغير ليس فيها حقيقة كما قال

اي الحادث الاضافي ه

من قبيل العلم ه

وهو ان جبرئيل عليه السلام وان كان جسما لكن جسم لطيف في غاية اللطافة فلا يجاب حلول الجسم اللطيف في الجسم الكثيف اعني الدحية بل ان حل الروحاني في الجسماني

لان الدليل يقتضي الى وقوع التبدل في الطرف فقط والمدعى وقوع التبدل في الاضافيات او في نفسها ه

اعراب ... ان هذا الكلام ... الحادث ... الحقيقية فقط ه

وانت ساكن غير متغير ثم الفرق بين الصفات الاضافية والحقيقية
التى يلزمها الاضافة انه فى الاضافية بتغير طرف الاضافة وان لم يتغير
نفسها وفى الحقيقية المذكورة لا يغير لا فى نفسها ولا فى طرفها لانه لا طرف
لها وانما التغير فى طرف الاضافية اللازمة لها تغيرا بالوجه المذكور
وهى تخرج عن الحكم ويبقى الكلام فى انه اذا كانت الاضافات خارجة
عن الحكم المذكور ولم يجر الدليل فيه فما الحاجة الى هذا البيان المؤدى
الى تصحيح عدم التغير ذاتا بان التغير ليس فى ذاتها بل فى طرفها الح
لدخولها فى الحكم المذكور نظرا الى الذات بل كان الواجب ان يقول
فان فيها تغيرا فى الجملة ولا اقل من انه يوجد فى الطرف وان قرر انه جواب
لسؤال مقدر وهو ان يقال كيف يخرج عن الحكم والدليل جار فيه فيكون
حاصل الجواب تسليم جريان الدليل لكن فى عدم تغيرها فى ذاتها وهو
واقع وان اثبات التغير انما هو فى الطرف فيرد ان مقتضى الدليل
ان كان عدم التغير فى ذات الصفة فقط فلا وجه للاخراج بسبب
التغير فى الطرف وان كان مقتضى الدليل عدم التغير بوجه من
الوجوه ذاتا وطرفا فلا وجه لتسليم جريان الدليل وايضا لا يبقى
بعد هذا وجه لما اورده بقوله لا يقال هذا الدليل آه نعم فى
جوابه فائدة جديدة على وجه قوله بل قد يدعى آه لما كان متوجها
على قوله بان الاضافات ليست من صفات الكمال انه يجب
ان لا يتصف بها الواجب تعالى اصلا والحال انه متصف بها فى الحال

عا
هذا فى المعنى عطف تفسيرى لقوله بل انما يصح آه حاصله انه يرد
على الشارح ان الظاهر من تخصيص الحادث بالحقيقى هو ان الاضافات
خارجة عن الحكم المذكور والدليل لا يتغير بها وكلى المستفاد من
قوله وذلك لان آه هو انها ايضا داخلة فى الحكم المذكور اعنى قوله
ولا يقوم بذاته تعالى حادث والتغير فى الطرف لا يخرجها عن
الحكم المذكور لان المراد هو عموم التغير فى الذات لا فى الطرف ح

اضرب

اضرب عنه بقوله بل قد يدعى آه حاصله ان الوجود الاولى للاضافات
لاستلزامه قدم الممكنات المستلزم لعدم اختصاص الواجب تعالى
بالقديم الزمانى نقص فلا يتصف بها الواجب تعالى اما الوجود الحادث
لها فلما لم يستلزم قدم الممكنات فالاتصاف به كمال فيتصف
اقول بعد ما مر لا يخفى عليك ان الازل ليس زمانا محدودا حتى يكون
بعده زمان الحدوث فيتعين للحدوث اول معين بل معنى الازل كما
قرروا هو الزمان الغير المتناهى فى جانب المبدا فكل حد يفرض من ذلك
الزمان يكون مبدا زمان حدوث فكل زمان حدوث قبله زمان حدوث
قبله زمان حدوث اخر فاذا وجد خالقية زيد فى هذا اليوم مثلا ولم يتصف الواجب تعالى
بها فى هذا اليوم لزم النقص فى الامس لعدم اتصافه بها فى الامس واذا اتصف
فى الامس لزم النقص لعدم اتصافه تعالى بها قبله وهكذا فكل زمان الحدوث
قبله زمان هو ايضا زمان الحدوث وعلى تقدير تحقق اول زمان الحدوث يبقى
النقص بانتفاء الاضافات بعد وجودها وقس عليه حال الجواب الثانى بعينه وهو
قوله على انه يمكن ان يقال وجود العالم فى الازل ممتنع آه فان امكان
وجوده الحادث يستلزم تحقق اضافة فى وقت معين فيلزم النقص قبله
وبعده ايضا اذا انتفى فالحق فى الجواب ان يلتزم قدم الاضافات واتصاف
الواجب بها ازلا وابدا وان يقال لما لم يكن الاضافات لكونها صفة الواجب
زمانية كانت نسبتها الى جميع الازمنة على السواء فتعلقت فى الازل
والابد الى وجود الحادث فى وقته كما قال من يقول ان علمه تعالى حضورى

بحضور جميع الموجودات دائما عنده كل في وقته وقد مر منا مثله على تقدير ان
يكون العلم اضافة فتفكر ولا تتبع الهوى يطلق الايجاد على ثلثة آه اشارة
الى ان الايجاد الذي يستدل على انتفائه ههنا هو هذه الثلثة فاحتمال
الايجاد بوجه اخر لا يضرنا كما جوزوا حلول مجرد في جوهر مجرد اخر حيث
يحتمل ان يحتاج الحال الى المحل ولا يكون الحال عرضا في الاول وان لا يحتاج
يعني حلول مجرد في جوهر مجرد اخر يكون بواحد من هذه الطرق الثلثة ه
شيء منهما الى الاخر وان يكون الحال مقويا للمحل ولا يكون المجموع المركب منهما
فعليك بابداء احتمالات اخر ودعوى الاحتياج او الانفعال آه ان
منع الانفعال بين الاجزاء المادية للممثل له فكيف يمكن القول بعدم
انفعال العناصر بعضها عن بعض وفيضان الصور النوعية على المواليد
تابع للمزاج التابع للانفعال والكتب مشحونة به ولم ينقل عن احد منع ولا
خلاف فيه وان منع الانفعال بين الاجزاء المادية للممثل له مع تسليمه
في المثال فليس مما نحن بصدد ابطاله من احتمالات الاتحاد كما مر
الاشارة فتأمل **قوله** اذ الجوهر هو الممكن المستغني عن المحل آه قال
السيد قدس سره في حواشي شرح حكمة العين نقلا عن شرح الملخص
لفظ الجوهر يقال بالاشتراك اللفظي على معان اربعة الاول الموجود الغني
عن المحل والواجب تعالى جوهر بهذا المعنى الثاني الماهية التي اذا وجدت
في الخارج كانت لا في موضوع وهذا المعنى يقتضي زيادة الوجود على الماهية
والشيخ ذهب الى ان وجوده تعالى عين ذاته فلا يطلق الجوهر عليه والامام
الى ان وجوده زايد فيتناوله الثالث القابل للصفة والحكماء اتفقوا

يعني ان يقول ان هذا الاحتمال ليس من الاحتمالات التي يكون في صدد ابطالها فوجوده لا يضرنا ه

على

على انه تعالى ليس جوهرا بهذا المعنى بناء على استحالة قيام الصفات
لذاته تعالى الرابع الشيء الذي يتعاقب عليه الصفات والحكماء على امتناع
تعاقب الصفات على ذات الواجب هذا اجمال على ما فصله هناك وقد يطلق
الجوهر على الذات والحقيقة ولا اخفاء في تناوله للواجب انتهى بعبارته و المعنيان
اللذان ذكرهما الشارح غير المعاني الخمسة المذكورة فمجموع معانيه سبعة **قوله** وصرح بكون
جهة الله تعالى وتقدس حقيقة من غير تجوز قال الامام حجة الاسلام في
كتابه المسمى بفيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة بعد ما بين حد
التأويل في الايات والاحاديث بحيث لا يلزم منه الكفر ان ابعد الناس
عن التأويل احمد بن حنبل رضي الله عنه ثم قال سمعت الثقات من الائمة
الحنابلة ببغداد ان احمد رحمه الله صرح بتأويل ثلثة احاديث فقط
احدها قوله عليه السلام الحجر الاسود يمين الله في الارض والثاني قوله
عليه السلام قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن الخوف والرجاء ه والثالث
قوله عليه السلام اني لأجد نفس الرحمن من جانب اليمن ثم قال
انما اقتصر احمد رحمه الله على تأويل الاحاديث الثلثة لانه لم يظهر عنده
الاستحالة الا في هذا القدر لانه لم يكن ممعنا في النظر العقلي ولو امعن
ظهر له ذلك في الاختصاص بجهة فوق وغيره مما لم يأوله والاشعري
والمعتزلي لزيادة بحثهما جاوزا الى تأويل ظواهر كثيرة ثم قال ويقول الحنبلي
لا برهان على استحالة اختصاص الباري تعالى بجهة فوق ويقول
الاشعري للمعتزلي في مقابلته لا برهان على استحالة الرؤية وكان كل واحد لا يرتضي

مايذكره الخصم ولايراه دليلا قاطعا وكيف ما كان فلا ينبغي ان يكفر
كل فريق خصمه بان يراه غالطا في البرهان نعم يجوز ان يسميه ضالا ومبتدعا
اما ضالا فمن حيث ضل عن الطريق عنده واما مبتدعا فمن حيث انه ابتدع
قولا لم يعهد من السلف التصريح به اذ من المشهور فيما بين السلف ان الله
تعالى يُرى فقول القايل لا يرى بدعة وتصريحه بتاويل الرؤية بدعة بل ان ظهر
عنده ان تلك الرؤية معناه مشاهدة القلب فينبغي ان لا يظهره ولا يذكره لان
السلف لم يذكروه ثم قال ولكن عند هذا يقول الحنبلي اثبات الفوق لله تعالى
سبحانه وتعالى مشهور عن السلف ولم يذكر احد منهم ان خالق العالم ليس
متصلا بالعالم ولا منفصلا ولا داخلا ولا خارجا وان الجهات الست
خالية عنه وان نسبته جهة الفوق اليه كنسبة جهة التحت اليه فهذا هو قول
مبتدع اذ البدعة عبارة عن احداث مقالة غير ماثورة من السلف ثم قال
في جوابه وعند ذلك يتضح لك ان ههنا مقامين احدهما مع عوام الخلق
والحق فيه الاتباع والكف عن تغيير الظواهر راسا والحذر عن ابداع التصريح
بتاويلات لم يصرح به الصحابة وحسم باب السؤال راسا والزجر عن الخوض
في الكلام والبحث واتباع ما تشابه من الكتاب والسنة كما روي عن عمر رضي الله عنه
انه سأله سائل عن ايتين متعارضتين فعلاه بالدرة وكما روي عن مالك
رحمه الله انه سئل عن الاستواء فقال الاستواء معلوم والايمان به واجب
والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة المقام الثاني بين النظار الذين اضطربت
عقايدهم الموروثة فينبغي ان يكون بحثهم بقدر الضرورة وتركهم الظاهر بضرورة

البرهان القاطع ولا ينبغي ان يكفر بعضهم بعضا بان يراه غالطا فيما
يعتقده برهانا فان ذلك ليس امرا هينا سهل المدرك اقول فما التفرقة
بين حكم المعتزلة بتاويل الرؤية بالمشاهدة القلبية وحكم الاشعري
بتاويل الجهة حتى يكون الاول بدعة دون الثاني كما قال الحنبلي عسر
والذي يفهم من كلام الامام ببيان المقامين التاويلات التي لم ينقل
عن السلف فالقول به مع العوام بدعة فمن اين علم ان المعتزلي يقول
بتاويل الرؤية عند العوام ولو سلم انهم يقولون عند العوام فالقول
بتاويل الجهة ايضا مصرح عند العوام قوله ولا نطيع فيكم احدا
اي لا نطيع في قتالكم ومخاصماتكم قوله انما يحصل بالمحاذات والقربة
وعدم القرب المفرط وعدم الصغر المفرط وعدم وساطة جسم كثيف بين
الرائي والمرئي وكون المرئي مضيئا اما بذاته كالشمس او بغيره وكونه كثيفا بحيث يمنع
من نفوذ الشعاع والالما ارى كالهواء الشفاف وبعد هذا كله فالرؤية
اما بخروج الشعاع من البصر سواء كان مخروطا مصمتا او مخروطا
مركبا من خطوط او خطا يتحرك في المبصر بسرعة الحركة قاعدة مخروطه والقاعدة
على اي تقدير على سطح المبصر وهذا كلها مذهب الرياضيين على الاختلاف
ومعهم افلاطون واما بالانطباع اي انطباع صورة المرئي في الجليدية
ثم في مجمع النورين ثم في الحس المشترك كما هو مذهب الطبيعيين ومعهم
ارسطو واما بتكيف الهواء المتوسط بين الرائي والمرئي بكيفية الشعاع
الخارج عن البصر فيكون آلة للابصار كما هو مذهب طائفة من الحكماء

يعني يخرج خط واحد من البصر فاذا قرب بالمرئي يتحرك حركة دورية سريعة بحيث يرتسم من اجلها في المرئي قاعدة المخروط يعني يحصل في المرئي دائرة مثل قاعدة المخروط ولا يخفى عليك انه اذا ارتسم القاعدة المذكورة في المرئي ذلك ترتسم هيئة مخروطة ايضا لانه اذا تحرك راس الخط بجميع الخط التي يلاقي بالمرئي فلا محالة يتحرك ذلك الخط بجميع اجزائه في خروجه مستقيما او ببعضها فعلى الاول يرتسم هيئة مخروطة من مجموع ذلك الخط بسبب حركته جميع اجزائه وعلى الثاني يرتسم الهيئة المخروطة من الموضع الذي يتحرك ذلك الخط من ذلك الموضع الى منتهاه وحصول الثاني يظهر في صورة اعوجاج الخط على ما لا يخفى لم لزم القول بالمخروطية في هذا المذهب ايضا وان كان هذا مغايرا للاولين في كيفية المخروطية
سمعت من مخدومي مد الله ظله

واما باضافة اشراقية بين النفس والمبصر مشروط بالمقابلة وارتفاع
الموانع كما ذهب اليه الشيخ المقتول وقال الشارح المحقق في شرحه
للهياكل ان لكل من الرياضيين والطبيعيين حججا ومناقضات
لاجلها ذهب الفارابي في رسالة الجمع بين رايي ارسطو وافلاطون
الى ان غرض كل منهما التنبيه على هذه الحالة الادراكية وضبطها بضرب
من التشبيه لا حقيقة خروج الشعاع ولا حقيقة الانطباع وانما نظر
الى اطلاق اللفظين بضيق العبارة ثم قال وهذا قريب مما اختاره
الشيخ المقتول من ان الابصار انما هو باضافة اشراقية
بين النفس والمبصر مشروطة بالمقابلة وارتفاع الموانع انتهى فرجع
قال المهندسين ايضا الى الاضافة المذكورة وليست الاضافة المذكورة
الا العلم فالابصار انما يمتاز عن العلم عند القائلين بان العلم
اضافة بان الابصار مشروطة بالمقابلة دون العلم فالاضافة المذكورة
عند انتفاء المقابلة هي العلم وقال شارح التجريد لا نزاع للنافين في جواز
الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام الصورة من
المرئي في العين او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي وانما
محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من المعرفة
ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا اخر من المعرفة فوق الاول
ثم اذا فتحنا العين حصل نوع اخر من الادراك فوق الاولين نسميها
الرؤية ولا يتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان فمثل هذه الحالة

هل

هل يصح ان يقع بدون المقابلة وان يتعلق بذات الله تعالى منزها
عن الجهة والمكان ام لا ولا يخفى عليك ان كلام الشارحين يقرب النزاع
الى النزاع اللفظي لان القائلين بالانكشاف التام لا يقولون بحد
معين للانكشاف حتى لا يكون ما فوقه من الانكشافات انكشافا
تاما وكذا القائلين بالرؤية لا يقولون بتاثير الحدقة والانطباع والا خروج
الشعاع او بوجه اخر من الوجوه المذكورة للرؤية فالاولى ارجاعها الى النزاع
اللفظي والله اعلم بحقائق الاشياء قوله ولا يلزم من كون تلك آه وكذا
لا يلزم من كونها شرطا في ادراكنا الجسمانيات ان يكون شرطا في ادراكنا
المجردات ولا يبعد ان يراد من هذه النشأة نشأة الجسمانيات ومن النشأة
الاخرة نشأة المجردات فانها يراد اجماعا او انفرادا قوله كالاصوات
والطعوم والالوان وقد مر الكلام منا في رفع استبعاده في مقام
تحقيق الفرقة الناجية فارجع اليه قوله الاول ان سؤال موسى عليه السلام
الرؤية آه اجابت الاشاعرة عن منع كون الرؤية ههنا بمعنى الابصار
لجواز ان يكون بمعنى العلم بوجوه الاول انه لا يكون الجواب مطابقا
للسؤال لان قوله تعالى لن تراني نفي لرؤيته لا للعلم الضروري باجماع المعتزلة
اقول يمكن ان يقال في الجواب عن السؤال بالعلم الضروري بنفي الابصار
اشارة الى انه لم يبق لموسى من مراتب العلم بالله تعالى الا مرتبة الابصار
فطلب العلم كانه طلب الابصار لانه لم يبق من مراتب العلم شيء فاجابه
الله تعالى بقوله لن تراني بمعنى نفي الابصار اشارة الى قرب موسى عليه السلام

اي كلام شارح الهياكل بعد ما حقق ان مرجع كيفية الابصار هو الاضافة الاشراقية وكلام شارح التجريد ه

اي نشأة الجسمانيات فقط او النشأة الدنياوية فقط ه

والثاني انه يلزم ان لا يكون موسى عليه السلام عالما بربه علما ضروريا مع انه
يخاطبه وذلك لا تحمل لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد اقول يمكن ان
يقال مراتب العلم الضروري متفاوتة فيجوز ان يطلب مرتبة فوق ما حصل له
والم يبق في نفس الامر مرتبة فوقه سواء علم موسى بعلو مرتبة علمه فيكون طلبه
اشتياقا واظهارا للشوق او للطمانينة كما في قصة ابراهيم على نبينا وعليه
الصلوة والسلام اولم يعلم فيكون طلبه اعتقاد التحصيل مرتبة اخرى وعدم
العلم بهذا القدر لا يقدح في امر النبوة كيف وقد قال من هو افضلهم صلى الله عليه
وسلم ما عرفناك حق معرفتك وحاصل الجواب بقوله لن تراني على التقدير بيانه
على ما قلناه ظ الثالث انها لو كانت بمعنى العلم لكان النظر المرتب عليها
بمعناه ايض لكن النظر الموصول بالى نص في الرؤية اقول يمكن ان يقال
لما استعار الرؤية للعلم استعمل النظر المرتب عليها بالى ترشيحا اما في النظر
او في الى وقد منعوا الوجوه اخر واجابوا باجوبة يطول الكلام بذكرها
وتفصيلها والش اشار بقوله ولا مجال للقول بجهل موسى ع م آه الى جواب
ما قالوا من ان معرفة الله تعالى لا يتوقف على العلم بمسئلة الرؤية فيجوز
ان يكون للاشتغال بسائر العلوم والوظايف الشرعية لم يخطر بباله
هذه المسئلة حتى سالوها عنه وطلب العلم او خطرت بباله وكان ناظرا
فيها طالبا للحق فاجترأ على السؤال ليتبين له جلية الحال واجيب بان
التزام ان النبي المصطفى بالتكلم في معرفة الله تعالى وما يجوز عليه
وما يمتنع دون احاد المعتزلة ومن حصل طرفا من علم الكلام

البدعة

البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء التي لا يسلكها احد من العقلاء
ومن اراد زيادة تفصيل فليرجع الى الشرح الجديد للتجريد في المقصد الثالث
قوله على استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه آه اعترض بانه لم يعلق الرؤية
على استقرار الجبل مطلقا او حالة السكون ليكون ممكنا بل عقيب النظر بدلالة
الفاء وهو حال تزلزل واندكاك ولا نم امكان الاستقرار واجيب بانها
علقت باستقرار الجبل من حيث هو من غير قيد بحال السكون او الحركة والا لزم
اختلال في الكلام فان قيل استقرار الجبل واقع في الدنيا فيلزم وقوع
الرؤية فيها قلنا المراد استقرار الجبل من حيث هو غير مقيد بحال السكون او
الحركة لكن في المستقبل وعقيب النظر بدليل الفاء وان فلا يرد السكون السابق
واللاحق فان قيل وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط حتى يلزم من امكانه
امكانه هذا بطريق الحل بعد النقض قلنا ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء واما
الشرط التعليقي فمعناه ما يتم به علية العلة وما جعل بمعنى الملزوم لما علق به فايض
الممتنع لما يكون مشروطا للشيء وهذا القدر كاف لاستلزامه الامكان وايض الاستقرار
حال الحركة ممكن بان يحصل بدل الحركة السكون اقول للمانع ان يمنع امكانه
لجواز ان يكون متعلق عليه الاستقرار بشرط الحركة والاندكاك ثم انظر في حال
الاختلال في الكلام هل يلزم ام لا فان لزومه ليس بظ ليس الغرض انه اذا اريد
الاستقرار وقت الحركة اختل الكلام واما اذا اريد الاستقرار بشرط
الحركة فلا فانه بعد تسليم الاختلال في الاول يكون في الثاني اظهر لزوما بل
المراد انه اذا قيد الاستقرار بالسكون اختلال الكلام مسلم واما اذا قيد

بالحركة فلا سواء اعتبر بشرط الحركة او وقت الحركة فيكون
رد الجوابين معا والا لما احتيج فى رد الجواب الثانى فقط الى التوجه
الى لزوم الاختلال وعدمه ثم اعلم انه قد ينعقد اللزومية من
مقدم ممكن لذاته ممتنع بالغير وتال مح لذاته كما يقال اذا انعدم
العقل الاول الممكن لذاته انعدم العلة الاولى وقد تبين الشرا ان
اللازم منه امكان انعدام العلة الاولى بالقياس الى ذات العقل
الاول لا الامكان بالغير وصحح الاستاد بان اللزوم بجهة امتناع
الانفكاك فى نفس الامر سواء كان منشا الامتناع ذات الملزوم
او امرا خارجا مع جواز الانفكاك نظرا الى ذات الملزوم واللازم
معا ففيما نحن فيه يجوز ان يكون الرؤية محالا لذاتها كعدم الواجب لا لازما
للاستقرار الممكن لذاته المح لغيره كعدم العقل الاول **قوله** كالطول
والعرض آه بناء كون الطول والعرض جوهرا على تركب الجسم من
الاجزاء التى لا تتجزى كما هو مذهب الاشاعرة واختصاص الحلاج
على تقدير كون الطول والعرض عرضا فى واحد من الاجزاء فيلزم انقسام
الجزء الذى لا يتجزى او فى كل واحد واحد فيلزم قيام العرض الواحد بالشخص
بمحال متعددة مع انقسام الجزء ايض ولكن الكلام فى الجزء اثباتا ونفيا
يستغنى عنه وعدم اختصاص المحل فى واحد وكل واحد لجواز القيام بالكل
المجموعى ومع قطع النظر عن هذا كله كون الطول والعرض مرئيا محل تامل فانه
القائلين لعرضيتهما لا يقولون برؤيتهما وان نقل عن البعض فالاحتمال

باق

باق على اى حال وينفع فى كل ما حصل الدليل الزاميا اذا ثبت
منهم القول بها **قوله** بل من شئ مشترك بينهما اضرب عن قوله من علة
مشتركة كما فعله امام الحرمين حيث بين المراد من العلة لئلا يرد عليه
ان صحة الرؤية امر اعتبارى فيجوز ان يكون علته ايضا اعتبارية فان
متعلق الرؤية يجب ان يكون موجودا والمتعلق غير العلة والكلام فيه
ولئلا يرد ان المعلول الواحد النوعى يجوز ان يعلل بعلل مختلفة فانه
لما كان الكلام فى متعلق الرؤية ونعلم بالبديهة انا قد نرى شيئا
من بعيد وندرك هويته وغير ان ندرك كونه جوهرا او عرضا انسانا
او فرسا فنعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات
التى بها الافتراق وهذا معنى كون علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر
والعرض كذا قيل قيل ان الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات
امر اعتبارى كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية ايض وان
المدرك من زيد فى تلك الصورة المذكورة هو خصوصية ذاته الموجودة
الا ان ادراكها اجمالى لا نتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة
قوة وضعفا فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء
المدرك وما يتعلق به من الاحوال ولئلا يرد انه على تقدير كون
الوجود علة الرؤية واشتراكه بين الجميع لا يلزم صحة رؤية الواجب
لجواز كون خصوصية الواجبية مانعة او خصوصية الجوهرية او العرضية
شرطا وجه الدفع ان صحة الرؤية عند تحقق ما يصلحها متعلقا بها

ضرورة بل لا معنى لصحة الرؤية الا ذلك قوله فلم يبق الا الوجود آه
قال الامام الرازي من اصحابنا من التزم ان المرئي هو الوجود فقط
وانا لا نبصر اختلاف المختلفات بل نعلم بالضرورة وهذا مكابرة
لا نرتضيها بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية انتهى
وذلك اما لان الوجود على تقدير كونه مشتركا معنويا كما هو مذهب جمهور
الاشاعرة والحكماء والمعتزلة يجب ان يكون امرا اعتباريا على ما بينوه فلا
يصح ان يتعلق به الرؤية كالامكان والحدوث والبحث على تقدير
جعل الدليل الزاميا كما فعله الامدي ونقله الش بعد هذا بقوله وان
الشيخ آه ظ لان الخصم قائل باعتبارية الوجود فكيف يلزم عليه كون
الوجود مصححا للرؤية مع تساوي الامكان والحدوث عنه واما لان
اختلاف المختلفات مرئي بالبديهة سواء كان الامر المشترك مرئيا
ايضا اولا ونقض الدليل بصحة المخلوقية وصحة الملموسية بانهما مشتركة
بين الجوهر والاعراض ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود
فيلزم صحة مخلوقية الواجب تعالى واجيب عن النقض بصحة المخلوقية بانها
امر اعتباري محض لا يقتضي علة اذ ليس مما يتحقق عند الوجود
وقيل واما النقض بصحة الملموسية فقوي قال الفاضل المحشي اقول
كما ان تعلق الرؤية بشيء بمعنى كونه مرئيا يقتضي كونه من الامور العينية
لا من الاعتبارات المحضة كذلك تعلق الخلق بشيء بمعنى كونه مخلوقا
يقتضي كونه بحالة محققة في الاعيان فان الامور الاعتبارية المحضة

لا يكون

لا يكون مخلوقة والعجب من هذا المجيب يسلم ورود النقض بصحة الملموسية
انتهى كلامه اقول والعجب من هذا الفاضل انه كيف لم يفرق بين صحة
المخلوقية المقتضية لان لا يكون المخلوق موجودا والا يلزم تحصيل الحاصل
وبين صحة الملموسية التي هي فرع الوجود وليس المراد من الصحة الامكان الذاتي
قوله وقد ثبت وقوع رؤيته في الاخرة آه يظهر من قوله وهو مستلزم
لجوازه كما سيجيء بعد بيان الاجماع على وقوع الرؤية ان المق من الادلة
النقلية الدالة على الوقوع اثبات جواز الرؤية مع ان وقوع الرؤية
مطلق في نفسه كما قال المص وهو تعالى مرئي للمؤمنين يوم القيمة من غير
موازاة آه او مقابلة وجهة الا ان يقال كما هو الظ المق اثبات وقوع الرؤية
الا انه اعاد جواز الرؤية للزومه من الوقوع لانه مق بالاصالة قوله وفيه
نظر وتامل وجه النظر والتامل هذا الكلام حكاية عن المنافقين اذ تقول
يوم القيمة لاهل الجنة انظرونا نقتبس اي نصب ونأخذ من نوركم
فانتظار من المؤمنين لا يناسبه ولهذا فسره بعضهم اي انظروا الينا
فجعله متعديا بتقدير الى قوله وليس بمعنى الانتظار آه اشار الى منع المعتزلة
على الاستدلال والجواب عنه اما المنع فاولا بانا لا نم ان لفظة الى صلة
النظر بل هو واحد الالاء ومفعول انظر بمعنى الانتظار وثانيا انا سلمنا
انه صلة النظر ولكن النظر الموصول بالى قد جاء للانتظار قال الشاعر
وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماء ماء الغمام ومن المعلوم ان
العطاش ينظرون مطر الغمام فوجب حمل المشبه على الانتظار ليصح

التشبيه والشعث جمع الاشعث اى الحريص وقال • وجوه
ناظرات يوم بدر • الى الرحمن تاتى بالفلاح • وقال كل الخلايق
ينظرون سجاله • نظر الحجيج الى طلوع هلال • اى ينتظرون عطاياه
انتظار الحجاج ظهور هلال والجواب ان انتظار النعمة غم ومن ثمة قيل
الانتظار موت احمر فلا يصح الاخبار بشارة كما اشار اليه الشارح
على ان كون الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت فى اللغة فلا خفاء فى بعده وغرابته
واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الاية عليه احد من ائمة
التفسير فى القرن الاول والثانى بل اجمعوا على خلافه وكذا لم يدل الابيات
عليه لاحتمال ان يكون المعنى فى الاول يرون بلا الاكثار الظماء ماء وجدوه
بعد الاشتياق وفى الثانى ناظرات الى جهة الله او اثاره من الضرب
والطعن الصادرين من الملئكة التى ارسلها الله لنصرة المؤمنين
وذكر بعض الرواة ان للرواية هكذا وجوه ناظرات يوم بكر • وان قائله
من اتباع مسيلمة الكذاب والمراد بيوم بكر يوم القتال مع ابى حنيفة
لانهم بطن من بكر بن وائل واراد بالرحمن مسيلمة فالجواب ظاهر وفى
الثالث يرون سجاله ويجوز النظر المجرد عن الصلة للرؤية كما مر اتفاقا قوله على
وقوع الرؤية وكون الايات والاحاديث الواردة على ظواهرها حتى روى حديث
الرؤية احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة رضى الله عنهم قوله كما ترون القمر
ليلة البدر والتشبيه على تقدير كونه مرادا انما هو فى الرؤية اى رؤية
الرب مثل رؤية القمر مثل ان يقال رؤية الشمس مثل رؤية القمر ولا يلزم اقوئية

يعنى جاز ان يقال انه تنظير لا تشبيه

القمر من الشمس بل اقوئيته رؤيته من رؤيتها فانظر فى التشبيه
الذى اوردناه فانه تشبيه التشبيه الذى فى رؤية الرب الى رؤية
القمر الى التشبيه الذى فيما اوردنا فى كون متعلق المشبه اقوى من تعلق
المشبه به مع كون المشبه اقوى منه وهو الرؤية فيهما ولا شك ان كون متعلق
المشبه اى الرؤية الذى هو الشمس فيما ذكرنا اقوى من متعلق المشبه به الذى هو
القمر فى الليالى اقوى فيما ذكرنا بما نقل بط قطعا فان اقوئية الشمس من
القمر ليست كاقوئية الواجب منه بل اين هذا من ذاك فتامل قوله لان الاية وردت
مبشرة للمؤمنين آه لم يجعل عدم كونه متعديا بنفسه وجها وهو ايضا وجه
صحيح بناء على ما قيل وان احتمل ان يكون فى النظر والتامل المذكورين بعده
اشارة الى عدم تسليمه كما مر فان هذا من تتمة استدلال ذلك القائل
لعله لان الشارح مدع مستدل ههنا قائل بهذه المقدمات ايضا وخلافه
فان النظر بمعنى الانتظار يكون متعديا بنفسه على الاحتمال فلم يجعله
وجها فان صح بناء على ما قيل وعند ذلك القائل ويحتاج الى هذا اذا
لم يكن المراد من الافراز ايراد دليله الخاص قوله والله تعالى مدح نفسه آه
استدلال ثان من هذه الاية على عدم الرؤية قوله وما قيل من التمدح
آه جواب عن الاستدلال الثانى بعد تسليم انه لا تمدح فى نفى
الرؤية بطريق المقابلة واتصال الشعاع او الانطباع وكذا لا تمدح
فى نفى المعنى المتنازع فيه عن البعض على ان يكون رفعا للايجاب الكلى
وكذا لا تمدح فى سلب ذلك المعنى عن الكل فى بعض الاوقات والى الاخير

اى الرؤية لا بطريق المقابلة

اشار بقوله ولان عدم رؤيته في الدنيا آه قوله لانه لا تستعمل
الرؤية آه اقول لا تردد في ان الامتناع لو كان لعزته كحجاب الكبرياء لا لذات
الرؤية كما هو ظ يكون التمدح على تقدير الامتناع اشد واعلى واولى
كما يقال في العرف حين يراد بيان شوكة الشخص ان فلانا ترقى امره
حيث امتنع ملاقاته ورؤيته ولا شك ان مرادهم من امتناع الرؤية
هي امتناع الرؤية المتعلقة بذات الله تع لذاته تعالى لا لذات الرؤية
تامل على انه قد يتمدح بنفي المثل كقوله تعالى ليس كمثله شيء والشريك كقوله تعالى
هو الله الذي لا اله الا هو مع ان المثل والشريك ممتنعان لذاتيهما قوله وما
بكائن ليس بمراد اعلم ان الخلاف بين الاشاعرة والمعتزلة في افعال
العباد بحسب ارادة الواجب وعدمها في امرين احدهما ان الاشاعرة يقولون
كفر الكافر بارادة الله تع والمعتزلة لا يقولون به وثانيهما ان الاشاعرة
يقولون ان الله تعالى لم يرد ايمان الكافر والمعتزلة يقولون اراده لكن
لم يقع فقول الش فكل كائن مراد فاشارة الى رد الخلاف الاول وقوله
وما ليس بكائن ليس بمراد اشارة الى رد الخلاف الثاني من المعتزلة وهذه
المقدمة الثانية اما يلزم من قوله ما شاء الله كان بطريق عكس نقيضه
واما من كون كل كائن مرادا اذ لما كان احد النقيضين مرادا لا وجه لتعلق
الارادة بالنقيض الاخر هنا بناء على ان كلا من الوجود والعدم مما يتعلق
به القدرة والارادة فيكون المراد من الكائن ما يعم الموجود والمعدوم
والحق ان كلا من طرفي الوجود والعدم في الممكن ما يتعلق به القدرة

اي كون قول الش فكل كائن مرادا ه
ككفر الكافر ه كعدم ايمان الكافر ه

والارادة

٢١٥

والارادة لان نسبة الممكن على السواء فلا بد من مرجح قوله على ان التزام
رعاية الحكمة والمصلحة لا يجب عليه آه اقول لما كان معنى الواجب على المذهب
الثاني ما تركه مخل بالحكمة فمعنى الوجوب ليس انه يستحق بسبب تركه
الذم او انه قدر كما في المذهب الاول والثالث بل يكون معنى الوجوب على هذا
المذهب ترك اخلال الحكمة لان ترك الاخلال واجب حتى يستفسر عن معنى
الوجوب يعني ويكون الكلام والبيان في المرتبة الاولى فعدم وجوب رعاية
الحكمة والمصلحة عليه تعالى بالمعنى الاول والثالث لا يضر في هذا المذهب
انما يضره عدم رعاية الحكمة لا عدم الوجوب بالمعنى الاول والثالث بل هذا
المذهب يوافق مذهب الاشعري وعلى هذا ظهر لك اخلال ما في الوجه
الاول ايض الا ان يرجع النزاع الى الامثلة مثلا الى كون اللطف مما في تركه
الى كون الاصلح مما في تركه اخلال الحكمة بل الحق في هذا المذهب ان نقول
وليس فيما ذكرتم من الوجوب شيء ولو اصطلح فلا مناقشة كما قال في
ابطال المذهب الثالث تامل قوله بالنسبة الى الشخص آه فلا يمكن لهم ان يقولوا
ان في خلق الكافر الفقير مصلحة بالنسبة الى نظام الكل وكذا في ابقاء
الشيطان واقداره مصلحة وحكمة الى نظام الكل من حيث انه كل كما انه يقول
الحكماء ولذلك ثبت الجبائي في جواب الاشعري والقول بالاصلح بالنسبة
الى نظام الكل واقع من الصوفية ايض وقول لسان الغيب الحافظ الشيرازي
قدس الله اسراره • دركارخانهٔ عشق از كفر ناگزير است • آتش كرا
بسوزد گر بولهب نباشد • ظ في هذا المعنى ويقول اهل التحقيق ان العالم بدن
من الصوفية ه

اي على ان التزام رعاية الحكمة والمصلحة لا يجب آه
لا يضر على الخصم لان الخصم لم يدع وجوبها بالمعنى
الاول او الثالث بل ادعى ان الوجوب امور
غاية للحكمة لا ان رعاية الحكمة واجبة فكيف
يكرم عليه اي رعاية الحكمة لا يجب ه
اي قول الش انا نعلم اجمالا ان جميع آه ه

لان من قال معنى الوجوب ما تركه مخل بالحكمة يكون معنى قوله
وجب عليه شيء اي جميع الاشياء موافق الحكمة وهذا
لا ينافي مذهب الاشعري بل يوافقه لكن لو كان النزاع
في خصوص الامثلة لكان له وجه اذ صاحب هذا المذهب
يقول ترك الاصلح مثلا مخل بالحكمة والاشعري
يقول لو ترك الاصلح لكان تركه ايض موافقا بالحكمة
كفعله ولا يخفى عليك انا لو قطعنا النظر عن خصوص
الامثلة يكون النزاع ايض باقيا لان صاحب هذا
المذهب يقول ان الشيء واجب عليه تعالى يعني
تركه مخل بالحكمة فلا بد ان يكون للترك مصداق
بخلاف الاشعري فانه يقول لم يكن لشيء يكون
تركه مخلا بالحكمة بل كلما صدر عنه يكون موافقا
بالحكمة ه

واحد والموجودات اعضاؤه فكل ما وقع في العالم التدبير مصالح لهذا
البيان والقتل والافناء بين الموجودات مثل الفصد من اليد لامراض
العين مثلا فان اليد مدرك الالم ويتأذى منه ولا يعرف انهم لم يؤذوها
قوله وترك الاشعري مذهبه لا يخفى ان الاطلاع على خطأ مجتهد في موضع
واحد كيف يكون منشأ الاعراض عن مذهبه بالكلية او عن تبعيته
فان الغلط في موضع لا يستلزم الغلط في المواضع الاخر وليس الاعتقاد
على ان المجتهد يجب ان يكون بريئا عن الخطأ مطلقا فان المجتهد
قد يخطي مع شهور قوله العوض على الالام آه العوض نفع مستحق خال عن تعظيم
واجلال فالنفع يجوز ان يقع تفضلا من غير سابقة استحقاق ويجوز ان يقع
بعد استحقاق فقوله مستحق يخرج النفع المتفضل به فانه لا يكون عوضا وقوله
خال عن تعظيم واجلال يخرج الثواب ومن الوجوه التي يستحق بها العوض عند المعتزلة
انزال الالام بالعبد كالمرض وغيره فانه يجب على الله تعالى عوضه والا لكان
ظلما والظلم قبيح على الله تعالى ومنها تفويت المنافع على العبد اذا كان التفويت من الله
تعالى لمصلحة الغير ومنها انزال الغموم بان يخلق الله تعالى اسباب الغم لان الغم
بمنزلة الضرر لا الغم المستند الى العبد فانه لا عوض فيه على الله تعالى ومنها
امر الله تعالى بايلام الحيوان ايجابا او ندبا كالذبح في الهدي والضحايا
ومنها تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش وهذا بخلاف الاحراق
اذا القينا صبيا في النار واحرق او شهد احد ناشهادة زور فقتل
بسببها اما القاء الصبي في النار فلان فعل الالم واجب في الحكمة

او محض الكرم

من حيث اجراء العادة والله تعالى قد منعنا من القائه ونهينا عنه فصار
الملقي كانه اوصل الالم اليه فلهذا اوجب على الملقي العوض دونه تعالى واما
شهادة الزور فلان الشهود اوجبوا بشهادتهم على الامام ايصال
الالم من جهة الشرع فصاروا كانهم فعلوه قوله ح يلزم جوازهما اي جواز
الكذب والخلف اقول ان اريد جوازهما بالنظر الى ذات الواجب تعالى او نظرا
الى ذاتيهما فمم بل اللازم جوازهما بالقياس الى العفو الملزوم لهما وان
اريد جوازهما مطلقا او بالقياس الى ذات العفو فاستحالته ممنوعة وان
المحال بالذات قد يكون ممكنا بالقياس الى الممكن بالذات الممتنع بالغير كما قال وافي
امكان عدم الواجب المحال بالذات بالقياس الى عدم العقل الاول الممكن بالذات
الممتنع بالغير وقد فصل المحقق الشريف الامكان بالغير والامكان بالقياس
الى الغير والوجوب بالغير والوجوب بالقياس الى الغير وكذا الامتناع بالغير
والامتناع بالقياس الى الغير بل يجوز ان يكون المحال بالذات واجبا بالقياس
الى الممكن اذا كان ذلك الممكن ممتنعا بالغير وحاصل معنى الامتناع بالقياس
الى الغير لزوم الممتنع عدما للغير سواء كان علة اللزوم ذلك الغير او لا ومعنى
الامتناع بالغير ان يكون الغير علة لزوم الممتنع كما انه علة تحقق عدمه وانتفائه
وعلى هذا القياس وان اردت بعض التفصيل فليرجع الى حواشيه قدس سره
على شرح حكمة العين في المقالة الرابعة في دليل اثبات العقل والحق ان الامكان
بالقياس الى العفو ليس محلا للنزاع فان المعتزلي يقول ثواب المطيع وعقاب
العاصي واجب على الله تعالى في نفس الامر ويجب ان يقع والامكان بالقياس الى العفو

لايضر فانه لاشئ من الواجب والممتنع ذاتيا او فى نفس الامر الا انه ممكن بالقياس
الى شئ ما بل بالقياس الى ما ليس بعلة له مطلقا وان الامكان بحسب نفس الامر
لازم نظرا الى ذاتيهما واستحالته مسلم قوله ونحن نقول آه كما وقع فى بعض
النسخ وقع فى البين لعله اشارة الى جواب اخر على تقدير تسليم عدم الفرق بين
الاستحالة والوجوب بانه لا استحالة عقلا عندنا فى شئ والشرع منتف
ايضا عن الواجب تعالى فعلى تقدير لزوم الخلف لا استحالة فيه فيكون وجوه النقض
اربعا لكن لايخفى ان الاشاعرة ايضا يقولون بالحسن والقبح العقليين لا بمعنى
استحقاق الثواب والعقاب والمدح والذم بل بمعنى اخر على ما سيجئ عن قريب والجهل من
القبيح العقلى بالمعنى الذى يجئ وهو عدم الكمال ولا يجوزونه فى حقه تعالى ومنع كون
الخلف والكذب مثل الجهل لايخفى ما فيه فالاولى النسخة التى ليس فيها
قوله ونحن نقول آه قوله وقد قال الله تعالى آه يحتمل ان يكون محط الايراد
مخالفة المحققين فيكون هذا وجه كلام المحققين ويحتمل ان يورد على
انه ايراد اخر قوله واما اذا لم نقل باحد الوجهين آه لم يتوجه الى التفرق فى معنى
قوله ما يبدل القول لدى بان تخصيص القول بما يوعد ويراد القول المعقول وهو
الكلام النفسى الى غير ذلك لان سابقه وهو قوله تعالى لا تختصموا لدى وقد قدمت
اليكم بالوعيد صريح فى ان المراد ليس سوى الوعيد بان لا يدخل الوعيد فيه
وايضا لم يتوجه الى الجوابين المذكورين بعد التسليم فيما سبق احدهما
بالفرق بين الاستحالة والوجوب وثانيهما على ما فى بعض النسخ بمنع الاستحالة
العقلية والشرعية فى حقه تعالى لان بناء الكلام ههنا ليس على لزوم

الاستحالة

الاستحالة والاستدلال منهما على الوجوب حتى يمنع الاستحالة او
استلزامها الوجوب بل بناؤه على انه يلزم التبديل وقد قال الله تعالى ما يبدل
القول لدى ولايخفى عليك ان من جوز الخلف فى ايات الوعيد يجوز الخلف فى هذه
الاية ايضا لانها ايضا من جملة ايات الوعيد فى الوعيد واما بالنظر الى الوعد فى
ايات الوعد والخلف من وجه لا يستلزم الخلف من وجه اخر فان نسبته
بالاستحالة والنقض على الاجوبة الاربع المذكورة هناك فيكون الجواب عما ذكره
ههنا بقوله اللهم الا آه فتفطن فان الوعيد كلما كان اشد كان خلفه
اظهر فى اللطف والكرم وفى الفضل والاحسان اتم كما قال صاحب القصيدة
البردة • لعل رحمة ربى حين يقسمها • تاتى على حسب العصيان فى القسم •
نظرا الى موقف الفضل لا الى موقف العدل فان كل من كثر عصيانه كان
الوعيد فى حقه اشد لانه فى كل عصيان اتى به فى كل مرة اوعد بالعقاب فكان
الوعيد فى حقه كثيرا قوله لا يفى بشكر اقل قليل من نعمه فان الشكر واجب فى مقابلة
النعم عقلا عند المعتزلة فالشكر فى جزاء النعم وهو لا يفى بمقابلة قليل من
النعم فكيف يزيد حتى يستحق بسببه عوضا اخر مع ان الطاعات
كلها فعله تعالى على ما هو التحقيق عند الاشاعرة ومذكور ههنا بطريق
المنع فى جواب استدلال المعتزلة لما تكرر وتقرر من ان الكل ملكه
ويفعل فى ملكه كيف يشاء ولا يسئل عما يفعل وغير ذلك قوله وعلى وضع الشئ
آه وضع الشئ فى غير موضعه اللائق اما لانه محكوم لغيره كالحكام السلاطين
الظلمة فيقع الظلم منهم بامر السلاطين ولا يتصور مثله فى حقه تعالى لانه احكم الحاكمين

جواز عما قيل ان هذا البيت كيف يكون اشارة
الى موقف الفضل والفضل انما يكون على تقدير
ان يكون الوعيد فى حق العاصى كثيرا وهذا انما
يكون موجودا فى حق من ارتكب من انواع المعاصى
كشرب الخمر والزنا والقتل فان وعيدا فى حق
كل من هذه المعاصى فكثر الوعيد فى حق من ارتكب
المجموع واما فى حق من ارتكب واحدا منها دائما
فلم يكن الوعيد فى حقه كثيرا بل وعيد واحد فحاصل
كلام المحشى سلمه الله ان الوعيد فى حق من اصر على عصيان
واحد كثير ايضا على ما بينه
الحمد لله

واما لانه لا يعلم موضعه من غير موضعه اللايق به فيضع في غير موضعه
وهذا لا يتصور في حقه تعالى ايضا لانه اعلم العالمين واما لانه غير قادر
على وضعه في موضعه كمن حمل حجرا ثقيلا ولم تقدر على حفظه فسقط عن يده على رجله
او على شيء غير لايق به وهذا ايضا لا يتصور في حقه تعالى لانه اقدر القادرين
بهذا الكلام منه وما بعده من قوله فكلما وضعه آه على مذاق المعتزلة من
ان للاشياء في انفسها حسنا وقبحا وموضع مناسب وغير مناسب بل
الحسن ما فعله وامر به والقبيح ما نهى عنه ولا معيار للحسن والقبح قبل فعله وامره فالوجه
ان يقال لما لم يكن للاشياء في انفسها حسن وقبح وموضع مناسب وغير مناسب كان
المناسب والحسن ما وضعه وعينه والقبيح ما عينه للترك ونهى عنه الا ان يقال انه بالنظر
الى معنيين اخرين للحسن والقبح اللذين للعقل فيهما حكم كما سيجيء عن قريب الا
ان المعتزلة مع قولهم بحسن الاشياء وقبحها في انفسها لا ينسبون الجور والظلم
اليه في فعله ويقولون كل ما هو جور وظلم وقبيح لكونه عالما قادرا حكيما لا يفعله
وانما يفعله غيره تعالى والاشاعرة يقولون مع فعله جميع الاشياء لا ينسب اليه جور وظلم
فلعل الوجه الاول للمعتزلة والثاني من قوله وايضا لما علم آه على طور الاشاعرة قوله ان العلة
الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل لا نزاع في العلة الغائية بمعنى ما لاجله
الفعل فانها على ما نقله عن الشيخ وحققه الشارح في حواشيه على شرح التجريد اعم من
ان يكون ذلك الشيء من الامور الكائنة المترتبة على الفعل فامرا اخر اعلى من
الكون والترتب وان ذات الواجب تعالى علة غائية لمعلوله بهذا المعنى فان الذي
بالذات للعلة الغائية بما هي علة غائية ان يكون علة لسائر العلل ويعرض لها

اي بسبب كونه علة غائية من حيث انها علة غائية ه

من جهة ان معناها قد يكون واقعا في الكون ان يكون معلولا الا ان المعلولية
لازمة لها بحسب الخارج وما وقع في كلام ارباب التحقيق من الصوفية ان الواجب
غاية الغايات بهذا المعنى العام انما النزاع في العلة الغائية المباينة للفاعل
المؤثرة في فاعلية الفاعل المترتبة على المعلول بحسب الخارج كالجلوس
على السرير بالنسبة اليه قوله لا الخالي عن الغرض بل له تصرف في ملكه كيف يشاء
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا يسئل عما يفعل على ما اشار اليه المص بقوله تفضلا
ورحمة يعني ان رعاية الحكمة ليست واجبة له تعالى بل احسان وتفضل منه تعالى فلو لم
يراع بالغرض لما توجه اليه تعالى شيء من النقص جل كبرياؤه وارى مثل ايجاد العالم له تعالى
على ما ذهب اليه الاشاعرة مثل ملك وضع بلدا في موضع خال عن الناس فاجمع
فيه خلايق من الاطراف لا تعارف بينهم بان يعرف بعضهم بعضا حسبا او نسبا
وليس بينهم في الواقع ما يوجب تفضيل بعضهم على بعض اخر فذلك الملك تعين احدا
منهم للرياسة واخر للقضا واخر للافتاء واخر للاحتساب وعلى هذا القياس
فلا يتوجه على الملك بسبب ذلك نقص ولا سؤال بانك لم عينت ذلك
لذلك وهذا بهذا مع انه حسيب او نسيب بالنسبة اليه لانهم لا يعرفون احوالهم
بالقياس الى غيرهم فالمنصوب ممنون وغيره راض ولو فعل بالعكس لكان الامر
ايضا كذلك ومثله على ما ذهب اليه المعتزلة مثل ملك تسلط على بلد معمور فيه
اشراف واعيان وخواص وعوام كلها معروف القدر حسبا ونسبا فالملك
يقرر لهم مناصبهم على مقتضى حسبهم ونسبهم وسوابق احوالهم ولا امتنان
لهم من الملك مثل امتنان الجماعة الاولى من الملك الاول ولا تصرف له

فيهم مثل تصرف الملك الاول ولو عكس سيل بانه لم رجحت المرجوح لكنه يبقى
السؤال فى الاول ايض على اى حال بانه لم رجحت المساوى وان كان
الامتنان على اى حال اتم والامتنان فى الثانى فى صور العكس اعظم من الامتنان
المساوى لكنه لايقع اصلا ولا شك ان المرتبة الاولى اعلى واولى واتم فى
مرتبة الايجاد من الثانية والواجب يجب ان يكون فى اعلى مرتبة الايجاد كما
انه يجب ان يكون فى اعلى مرتبة الوجود به واستدل به على علية وجوده تعا
كما مر قوله وروح منه الروح بضم الراء هو النفس وبعضهم فرق بين الروح
والنفس وبعضها هو الطيب والنزاهة والمناسب هنا بينهما هو الاخر قوله ولا حاكم سواه
فى كون الشئ مستحقا للمدح او الذم عاجلا والثواب والعقاب اجلا فكذا
الكلام فى قوله فليس للعقل حكم آه فى تعريفه لان للعقل حكما فى الحسن والقبح
بالمعنيين الاخرين المذكورين كما سيذكره الشارح المحقق قوله الاول صفة
الكمال فان العلم مثلا حسن بمعنى انه صفة كمال والجهل قبيح بمعنى انه
صفة نقص قوله ويختلف بالاعتبار اى الثانى فان قتل زيد مثلا ملائم
لمصلحة اعدائه ومناف لمصلحة احبابه قوله اذ هو عندنا ماخوذ من الشرع
آه فان قيل لما حكم العقل بحسن الاشياء بالمعنى الاول حيث يحكم بان العلم
صفة الكمال مثلا والجهل صفة النقص وهذا هو معنى تعلق المدح والذم عاجلا
فان القول بان هذا الشخص عالم مدح له فى العاجل وظاهر انه لا يكون منشاء
العقاب فى الاجل بل هو منشأ الثواب فالعقل يحكم بالحسن والقبح بالمعنى الثالث
ايض قلنا مق المعتزلة ان كل ما يؤمر به وينهى عنه فى الشرع جهة محسنة ومقبحة عند الفعل

اى على اى حال فهم متساوية ه

لكن بالنسبة الى الراجح يجئ السؤال ه

اعلم ان صاحب التوضيح فى بحث القياس بعد ما نقل عن البعض
تعريف العلة الغائية بانها الباعث لا على سبيل الايجاب
ثم اورد التفسير منه او من عند نفسه لهذه العبارة اى المشتمل
على حكم مقصودة للشارع فى شرعية الحكم فى جلب نفع او دفع
ضر وقال فى جلب نفع اى الى العباد وفى دفع ضر اى عن العباد
ثم قال وهذا مبنى على ان افعال الله تعا معللة بمصالح العباد
عنده مع ان الاصلح لا يكون واجبا عليه تعا خلافا للمعتزلة
ثم قال وما ابعد عن الحق قول من قال انها غير معللة بها
فان بعثة الانبياء عليهم السلام لاهتداء الخلق واظهار
المعجزات لتصديقهم فمن انكر التعليل فقد انكر قوله تعا وما
خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعا وما امروا الا
ليعبدوا الله وامثال ذلك كثيرة فى القرآن ودالة
على ما قلنا ه

قد يجدها العقل وقد لا يجدها والشرع يظهرها ويكشفها ولا يخفى
انه يجب على المعتزلة ح ان يحملوا الظواهر على ظواهرها ولا يؤولوها
كما هو شان الكاشف والا لكان العقل كاشفا للشرع فينعكس
الامر ومق الاشاعرة انه لا يجب ان يكون فى جميعها جهة محسنة او مقبحة
بل يكون من جهة تعيين الشارع سواء كان فى نفسه جهة لو لا تعيين
تعيين الشارع او كان خاليا عن الحسن والقبح وكان بتعيين
الشارع حسنا او قبيحا لكن الدليل الذى ذكره الشارح يدل على العموم تامل
فلا تغفل عن قوله فيما مر ولا حاكم سواه ايض قوله فقد قيل انه لا يوصف
بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وتعريف الحسن يصدق عليه فيكون منتقضا
البحث وقوله وفعل الصبى مختلف فيه يحتمل الجواب اذ يجوز ان يكون المص ممن يقول
بان فعل الصبى مما يوصف بالحسن فيصدق التعريف لا يحمل ويحتمل ان يكون
ايراده بحثا مؤيدا السابقة ولكن يمكن الجواب ح واما قوله واما فعل
البهائم آه فلا يصلح الجواب اصلا لان حاصل البحث ان التعريف غير مانع
لصدقه على ما ليس بحسن كفعل البهائم والجواب بان فعل البهائم لا يوصف آه
لا يدفعه لان الخروج عن المعرف لا يستلزم الخروج عن المعرف العام نفى
الاجزاء العقلية استدل على نفى التركيب العقلى بانه لو كان مركبا فى العقل
ولم يكن مركبا فى الخارج لزم ان يكون حكم العقل بالتركيب جهلا ولا غيره
وايض يلزم ان يكون للبسيط فى الخارج صورتان متغايرتان مطابقتان
لذلك البسيط وانه مح فان مطابقة احد المتغايرين له ينافى مطابقة

الاخر بديهية واجيب اما عن الاول فبان الكلام في تصور الاجزاء
ولا حكم فيه بعين مطابقته ولا مطابقته وانما يلزم الجهل لو حكم بانها
متمايزة في الخارج ولا تمايز واما عن الثاني فبانا لا نم ان استحالة
ان يكون للبسيط صورتان كما ذكروا انما جزمك بكونه محالا من بديهة
وهمك لا نفك بالصور الخيالية كالمنقوش على الجدار فان صورتين
متغايرتين من الصور الخيالية يستحيل مطابقتهما لامر واحد بسيط
واما الصورة العقلية لشيء واحد فيجوز تعددها بحسب استعدادات
تعرض للنفس وشروط مختلفة تفيضها من مشاهدة الجزئيات شخصية
ونوعية وجنسية لا يقال الواجب لا يكون له جنس ونوع والا لزم الاشتراك
فعلى تقدير الوجوب يلزم تعدد الواجب وعلى تقدير الامكان يلزم امكان
الواجب لانا نقول يجوز انحصار نوعه وجنسه في فرد وكذا يجوز تركيبه
من امرين مبهمين هذا ما وعدنا نقله من القوم وقد نقلنا فيما سبق
دليل الثالث على هذا المطلب ولا باس ان نذكر ههنا ما بقي من تفصيل قال
لو تركب الواجب فاما ان يكون كل من الجزئين عين وجود نفسه والمجموع وجود
الواجب او احد الجزئين عين وجود نفسه دون الاخر ولا شيء من الجزئين
عين وجود نفسه وعلى الاول امتناع الحمل ظ اذ وجود المجموع مجموع الجزئين
ووجود كل جزء عين ذلك الجزء اقول وايض يلزم تعدد الواجب وايض
يلزم احتياج الواجب الذي هو مجموع الجزئين في وجوده الذي هو ايض مجموع
الجزئين الى غيره الذي هو الجزء فتامل وعلى الثاني يكون الجزء الذي هو عين

الوجود

الوجود وحده واجبا والجزء الاخر ممكنا خارجا عنه فلا تركب في
الواجب وعلى الثالث فاما ان يكون كل من الجزئين عين وجود الاجزاء
اولا وعلى الاول يمتنع احد الجزئين على الكل اذ وجود كل جزء هو
الجزء الاخر فقط ووجود المجموع كلا الجزئين معا اقول وايض يلزم
ان يكون شيء واحد اي كل واحد من الوجودين عارضا ومعروضا
معا بالنسبة الى الاخر وايض يلزم تركب الواجب من عرضين لان كون
احد الجزئين وجود الاخر لا يتصور بمجرد المقارنة بديهة وايض يلزم
امكان كل من الجزئين والمجموع فتامل وعلى الثاني يكون كل من الجزئين
ممكنا فيكون الواجب ممكنا وايض الممكن مستند الى الواجب فيلزم استناد
كل من الجزئين الى الكل وان اردت زيادة تفصيل كلامه فاضم اليه
ما نقلناه سابقا في بحث وجوب النظر في معرفة الله تعالى بلغ ههنا
يوم الجمعة ثاني صفر ختم بالخير والظفر في سمرقند في خانقاه الحضرت
المخدومية الحسينية الخوارزمية قدس الله اسراره قوله لو كثرت
لكانت مستندة اما الى القادر آه تفصيل الدليل ان القدرة مثلا
لو تعددت فاما ان يكون لكل مقدور قدرة على حدة فيلزم تحقق
الامور الغير المتناهية سواء كان كل منها يصدر عنه تعالى بالاختيار
وهكذا فيلزم التسلسل من هذه الجهة ايض اولا او يكون لكل جملة متناهية
من المقدورات قدرة على حدة فيلزم تحقق الامور الغير المتناهية ايض
سواء كان صدورها بالقدرة والاختيار اولا لان الجمل المتناهية

اي وان لم يكن كل منها قدرة على حدة ٥

سواء كانت متساوية ومتفاوتة غير متناهية في الغير المتناهي
واما ان يتعلق قدرة بالامور المتناهية من المقدورات والاخرى
سواء ان يتعلق كل منهما بالغير المتناهي ايض او بالمتناهي او بعضها
بالمتناهي وبعضها بالغير المتناهي ويكون مجموع القدرة متناهيا
فيجري فيه الدليل المذكور في الشرح ولكن على تقدير صدور القدرة الكثيرة
عن القادر لا يلزم المط لجواز ان يكون القدرة السابقة بالعلية واحدة
متخالفة بالنوع لجميع القدرة المعلولة بل يجب مخالفتها لئلا يلزم اجتماع
المثلين سواء كانت القدرة المتعددة متخالفة بالماهية او متوافقة
وان كان الواقع على الفرض انها تتخالف ايض لئلا يلزم اجتماع المثلين في
محل واحد ويختص نوعها في فردها ويصدر عن الواجب بالايجاب فيصدر عن
الواجب بسبب هذه القدرة سائر القدرة والحاصل انا نمنع انها لو تكثرت القدرة
فاما ان يكون جميعها مستندة الى القادر او يكون جميعها مستندة الى الموجب
لجواز ان يكونا بعضها مستندة الى القادر وبعضها الى الموجب وانما
اعتبرنا انحصار نوع القدرة السابقة في فردها لئلا يرد عليه ايض
ان نسبة الموجب الى الواحد والكثير على السواء فظهر ما في كلام الش من قوله ولكن
لا مخلص عن التسم ثم لا يخفى عليك انه لو نوقض الدليل لجريانه على تقدير وحدة القدرة
ايض بان القدرة الواحدة اما مستندة الى القادر فيلزم التـ واستناد القديم
الى القادر وخلاف الفرض ايض واما مستندة الى الموجب ونسبة الموجب الى الواحد
والكثير ومراتب الاعداد واحد يجاب بان القدرة يجوز ان يختص نوعها في فردها

ويمتنع

ويمتنع وجود فرد اخر منها ومثل هذا المنع متوجه على تقدير استناد القدرة الكثيرة
الى الموجب بانه يجوز بل يجب تخالف القدرة بالماهية لما مر ويجوز ان يختص نوع كل
منها في فرد ويمتنع فرد اخر منها بل نوع اخر ايض فالموجب لا يمكن ان يوجد فردا
اخر او نوعا اخر ولعله اشار الى هذا بقوله ولا يخفى ان تساوي جميع الاعداد
مم آه **قوله** قلت لا حاجة في تعلق القدرة آه الفرق بين ما ذكره الش وبين ما نقله
قبله ان المراد في السابق من عدم التناهي عدم تناهيه بمعنى لا تقف بلا
يتحقق اصلا تعلقات غير متناهية بل كل ما تحقق منها متناه وما ذكره الش
انها غير متناهية بالفعل هذا فرق بناء على ما فهمه الش فلا يكون ما ذكره
الش مغايرا له بل يجب حمله عليه لانه جعل عدم تناهي القدرة بمعنى لا تقف دليل
عدم تناهي المقدورات وعدم تناهي المقدورات دليل عدم تناهي
القدرة فلو لم يكن المراد من عدم تناهي القدرة عدم تناهي القدرة
بالفعل بل بمعنى لا تقف لكان مصادرة بل نقول لا حاجة الى هذا
الالتزام ايض فان الممكن كما ان وجوده بارادة الله تعالى كذلك
وقدرته عدمه بارادته تعالى وقدرته لانه ان شاء ترك ففي اي وقت
فرض فاما ان يكون لكل من الممكنات المقدورة الغير المتناهية بمعنى
لا تقف وجود او عدم وعلى اي حال يلزم تعلق القدرة والارادة
اما بوجوده او بعدمه فيكون التعلقات غير متناهية بعدد المقدورات
المحققة وجودا او عدما فعلى ما حمل عليه اي الش ما قيل لا يتحقق تعلقات
غير متناهية في وقت من الاوقات الا انه يجوز ان يتحقق واحد

بعد واحد مثلا الى غير النهاية ولكن لا يصل الى عدم التناهي اصلا وعلى ما ذكره نفسه يتحقق تعلقات غير متناهية بالفعل وعدد الموجود الان وما سيوجد وان كان اللازم ضعفه في الاول لملاحظة مقدورية عدمات الممكنات ايضا وعلى ما ذكرنا يتحقق تعلقات غير متناهية في كل وقت بعدد وجود الموجودات المتناهية في ذلك الوقت وعدمات الممكنات المعدومة فيه فان اى واحد من طرفي النقيض تحقق يتحقق بقدرته وارادته تعالى ويجب بضم ما ذكره الشارح ان يكون عدد تعلقات القدرة ضعف عدد المقدورات الغير المتناهية بمعنى لا يقف لان القدرة على ما ذكره ايضا تعلقت بطرفي الوجود والعدم في كل ممكن نحصص المقدور وجودا او عدما انما يكون بالارادة لا بالقدرة فالمؤثر في الحقيقة هي الارادة لان القدرة وتعلقها على طرفي الممكن على السواء فتامل فيه **قوله** من النسب المقدارية آه كالنصفية والثلثية والربعية وغير ذلك من كونه تسعا او عشرا او واحدا من الالف او من الالوف او من الوف الالوف بل هي نسبة واحد الى غير المتناهي لان نسبة كل جملة من الاعداد المتناهية وغير متناه في الغير المتناهي فكل جملة متناهية نسبته الى غير المتناهي هي نسبة الواحد الى غير المتناهي **قوله** لا الحصر في هذه الاعداد ولكن الجمع بين الحصر وما روى من ستمائة جناح بانه يجوز ان يتحقق ستمائة جناح في جبرئيل اثنين اثنين او ثلثة ثلثة مثلا في موضع موضع من اعضائه ويجوز ان يكون مثنى وثلث ورباع بطريق التوزيع والاجتماع **قوله** وما صدر عنهم الى قوله بل المتمة تقرير الشبهة حاصله انهم كانوا عالمين مجملا ان الموافق للحكمة هو الذي يفعله تعالى ويريده ولكن لم يكن

لان بكل من الموجود بالفعل وما يوجد بعد يكون عدما وعف ... له تعالى فتضاعف والمقرات عدم الممكنات ايضا مقدورية له تعالى من ضعفه تعلقات القدرة بل جاز ان يكون اكثر من ضعفه باعتبار الممكن الذي كان في واسطة القدم ولم يوجد قط ه

وجه التامل ان كون الارادة مؤثرة دون القدرة خلاف ما ذهبوا اليه وقد صرح ان العرف بين العلم والقدرة ان القدرة مؤثرة دون العلم فالحق ان يقال المؤثر هو القدرة لكن بشرط الارادة ومجرد تعلق القدرة لا يكفي في تحقق متعلقها منه

ثم نسبة الواحد الى غير المتناهي يختلف لان غير المتناهي يتخالف بالزيادة والنقصان فان عدد الايام غير متناه وكذا عدد الشهور غير متناه وكذا عدد السنين غير متناه وكذا عدد القرون والاحقاب فعدد الايام زائد على عدد الشهور وعدد الشهور على عدد السنين فنسبة الواحد اليها ايضا يختلف منه

يعني جاز ان يكون مضمون الاية هو ان يكون لبعض الملئكة اجنحة مثنى وفي بعضها ثلث وفي بعضها رباع وفي بعضها في بعض مواضعه مثنى وفي بعض مواضعه ثلث وفي بعض مواضعه رباع فيجوز ان يكون في جبرئيل في بعض مواضعه مثنى وفي بعضها ثلث وفي بعضها رباع بحيث يصير مجموعها ستمائة جناح واما ما افاده ولا بقوله بانه يجوز ان يتحقق آه حاصله هو جواز ستمائة جناح في جبرئيل بان كان في كل موضع من اعضائه مثنى مثنى فقط او ثلث ثلث او رباع رباع فقط بحيث يبلغ الى الستمائة لا جواز حصول العدد المذكور لهم بان حصل في بعض موضع منه ثلث وفي بعضه رباع وفي بعضها مثنى فالوجه الاول مختص بالتوزيع ه

لهم علم بها بل كان عندهم ما ينافيها فاستفسروا عن الله تعالى حكمة فالسؤال سؤال استفسار لا اعتراض لا يخفى انه على هذا لا يطابق الجواب بقوله تعالى اني اعلم ما لا تعلمون لان السائلين على ما قرره ايضا كانوا عالمين بانه يعلم ما لا يعلمون ولهذا سألوا اللهم الا بتاويل ولكن يمكن الجواب في بادي الرأي عن الاصل بان قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون اخبار عن المستقبل لنبينا صلى الله عليه وعلى اله وسلم بان الملئكة لا يعصون الله في المستقبل ما امرهم في الماضي والعصيان في الماضي لما امره في الماضي لا يقدح فيه بل القادح هو العصيان في المستقبل بما امر في الماضي بل لا مخالفة للامر في سؤال الملئكة لانهم لم يكونوا مامورين بعدم السؤال **قوله** قيل انهم منعوا اطلاق آه هذا التوجيه انما يكون موجها لو لم يقع منع الحدوث عن الحنابلة في مقام دفع الشبهة المذكورة من تدافع بنتيجتي القياسين المذكورين واما اذا كان في مقام التفصي عنها فلا ينفع منع اطلاق لفظ الحدوث عليه لان معنى الحدوث باق وهو مناف للقدم سواء اطلق لفظ الحدوث عليه او لم يطلق ففي التفصي يجب انه يمنع احدى المقدمات الاخر وقوله احترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام النفسي يظهر منه انه موافق الاشعري في منع صغرى القياس الثاني **قوله** ذهبوا الى ان كلامه صفة له مؤلفة من الحروف والاصوات الحادثة قالت الكرامية اكثر العقلاء يوافقوننا في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى وان انكروه باللسان فان الجبائية قالوا

يعني لا تبين فلا تعلمون انه ه

اي الشارح علم ما لا يقدرون على علمه مطابق الجواب السؤال اذ ليس لهم الا علم على عدم قدرتهم بعلم ما لا يعلمون حش

اي ما نستقبل للنبي صلى الله عليه وسلم ه

حتى ينافي قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ه

فسؤالهم وان كان على وجه الاعتراض لا ينافي بما قاله تعالى لا يعصون الله آه لانه تعالى اخبر عن عدم مخالفتهم بما امروا به وعدم سؤالهم لم يكن لما امروا به حتى كان السؤال مخالفا بما امروا به ه

ان الارادة والكراهة حادثتان لا فى محل لكن المريدية والكارهية
حادثتان فى ذاته تعا وكذا السامعية والمبصرية يحدث بحدوث
المسموع والمبصر وابو الحسين يثبت علوما متجددة والاشعرية يثبتون
النسخ وهو اما رفع الحكم القائم بذاته تعا او انتهاؤه وهما عدم بعد
الوجود فيكونان حادثين والفلاسفة قالوا بوجود الاضافات مع عروض
المعية والقبلية المتجددتين لذاته تعا والادلة المذكورة لو تمت لدلت على
امتناع التغير فى صفاته تعا مطلقا من اى قسم كان وتخصيص الدعوى مع عموم
الادلة خطأ اقول كما مر فى العلم يمكن منع حدوث كل اضافة بل الاضافة
الزمانية حادثة واما الاضافة التى لا يدخل تحت تصريف الزمان فيجوز
ان يكون قديمة وان كان احد طرفيها حادثة قوله معنى واحد بسيط آه
اقول لا يخفى انه على هذا لا نفع للاشعرى فى الذهاب الى الكلام النفسى الا
ازدياد المؤنة لان التدافع المذكور فى نتيجتى القياسين بالنسبة
الى الكلام اللفظى فكان الواجب عليه على ما ذكره ان يمنع صغرى القياس
الاول والثانى نعم لو لم يقل الشيخ الاشعرى بالكلام النفسى فى مقام
الاستخلاص عن الشبهة المذكورة لكان له وجه واما التزام امر فى جواب
ايراد لا يندفع به ومع ذلك هو فى نفسه محل تامل وتردد يجب الاستدلال عليه
والخصم يستدل على نفيه فلا يناسب من مثله هذا اذا اريد من الكلام النفسى غير
اللفظ واما اذا اريد به نفس اللفظ فضعفه اظهر لان تغير الاسم لا يفيد فلا نفع
اصلا واما على ما حمله القوم وان لم يكن له ايضا نفع فى دفع التعارض اذا اجرى

القياسان

يعنى حكم على شىء اولا مطلقا فى جميع الازمان وعلى جميع الاشخاص ثم رفعه او حكم اولا بابقاء ذلك الحكم مدة معينة ه

اى على امتناع قيام الحوادث به تعا ه

يعنى جاز ان يقول مثبت التعارض بانى اثبته فى اللفظى بان يقال ان الكلام اللفظى صفة له وكل ما هو صفة له فقديم والكلام اللفظى مؤلف من الحروف وكل ما هو كذلك فحادث ه

يعنى اذا لم يكن غرضه من ذكر الكلام النفسى الاستخلاص عن التدافع بل افادة انه قايل الكلام النفسى لكان له فائدة ه

القياسان بالنسبة الى اللفظى بانه صفته وبانه مؤلف فان الجواب
ليس بصفته واثبات كلام النفسى لا ينفع الا انه له نفع فى مقام وايراد اخر
وهو انه يلزم ان يكون اتصاف الواجب بالكلام مع انه منقول فى جميع
الملل تواترا مجازا كما يرد على المعتزلة انه يلزم التزام المجاز فى جميع الملل
والاديان فى كلام واحد والنفع ان الاتصاف المتواتر ليس باللفظى بل
بالنفسى فاعلم ويمكن ان يقال عن جانب القوم منع صغرى القياس الثانى بناء على
نقل الكلام الى الكلام النفسى واجراء القياسين فيه وعدم التوجه الى منع صغرى
القياس الاول على تقدير اجراء القياسين فى اللفظ لظهوره قوله والادلة الدالة
على الحدوث آه استدل المعتزلة على ان القرآن لفظى حادث بوجوه الاول انه
علم من دين النبى صلى الله عليه وسلم بالضرورة حتى العوام والصبيان ان القرآن
هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة
وعليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف الثانى ان ما اشتهر وثبت بالنص والاجماع
من خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم ككونه ذكرا
لقوله تعا وهذا ذكر مبارك انزلناه ولقوله تعا انا انزلناه قرآنا عربيا ومنزلا على
النبى صلى الله عليه وسلم لشهادة النص من تلك الاية واجماع الامة ومقروا بالالسن
للاجماع ومسموعا بالآذان للاجماع ولقوله تعا حتى يسمع كلام الله ومكتوبا
فى المصاحف ومقرونا بالتحدى لكونه معجزا اجماعا ومفصلا الى السور والايات لقوله
تعا كتاب احكمت آياته ثم فصلت وقابلا للنسخ وهو من آيات الحدوث لانه اما رفع
او انتهاء ولا شىء منهما يتصور فى القديم لان ما يثبت قدمه امتنع عدمه ووارد

والثانى قوله تعا انما قولنا لشىء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون اذ معناه اذا اردنا شيئا قلنا له كن
فيكون فيكون كلامه متاخرا عن الارادة
فيكون قوله كن وهو قسم من كلامه جزاء له ويكون
الواقعة فى الاستقبال لكونه جزاء له بقرينة الفاء
حاصلا قبل كون الشىء اى وجوده وكلاهما يوجب الحدوث
الدالة على الترتيب بداهة الحادثة فى المستقبل فلان
اما التاخر عن الارادة الحادثة يوجب الحدوث خصوصا اذا كان
التاخر عن الشىء الواقع فى الاستقبال واما التقدم على
الشىء حادثا فلا دلالة ايضا على الحدوث
الكائن للحادث بمدة يسيرة فقط

شرح مواقف

على عقيب ارادة التكوين لقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له
كن فيكون واجاب قدماء الاشاعرة بانه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن
وكلام الله بطريق الاشتراك على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة
والقراء والاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف
وسمات الحدوث لكن هذا الحسم مادة الشبهة فان الايات المنسوخة الغير المنسوخة
التلاوة يبقى نقضا ويمكن الجواب بانه لا معنى للنسخ المفهوم الا باعتبار الامتثال
وعدمه فيمكن الجواب عن البحث الخامس الذي سيورده الشارح على المصنف بل هذا
البحث مشترك بين الجميع وكذا الجواب واطلاق هذين اللفظين ليس بمجرد
انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله لكان هذا
الاطلاق بحاله بل لان له اختصاصا اخر به وهو انه تعالى اخترعه بان اوجد
اولا الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ
والاصوات في لسان الملك لقوله تعالى انه لقول رسول كريم وصاحب المواقف قد
لما حمل كلام الشيخ الاشعري على ان الالفاظ والحروف ايضا قديمة يقول في
جواب الوجهين المذكورين ان الحدوث يرجع الى الصفات المتعلقة بالكلام لفظيا
كان او نفسيا لا الى نفس الكلام لا لفظيا ولا نفسيا واليه اشار بقوله والادلة
الدالة آه بل لا ورود للوجهين على ما حمله صاحب المواقف فان الوجه الاول
حاصله دعوى الضرورة في ان الكلام هو الالفاظ وهو يقول به نعم الوجه الثاني
يشمل على امور بعضها يدل على كونه لفظا فقط فلا يرد عليه ايضا وبعضها يدل على حدوثه
فيرد فيحتاج بحسبه الى الجواب المذكور ثم اختلفوا فقيل هما اسمان لهذا المؤلف

بصح ورود هذا البحث عن جانب المعتزلي مع انهم لم يقولوا بكلام نفسي اصلا لا حادثا ولا قديما وهذا القيد قولهم بوجود الكلام النفسي الحادث بانهم يقولون ولو فرضنا انه يوجد كلام نفسي لكان حادثا كما في الايات المنسوخة الغير المنسوخة التلاوة وهنا لا يستلزم ان يكون مذهبهم القول بالنفسي ٥

يعني يورد على المعتزلي ايضا انكم كيف قلتم بقدم بثبوت النفسي مع قولكم بالايات المنسوخة الغير المنسوخة التلاوة فانما يتخلصون عن هذا النقض بان المنسوخ هو الامتثال بتلك الايات مع بقاء التلفظ والتلاوة ٥

المخصوص

المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله تعالى فيه حتى ان ما يقرأ كل احد ممن
سواه بلسانه يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث فيه تعين
المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرأ كل قارئ نفسه لا مثله فعلى هذا
وعلى تقدير ان يكون الكلام نفسيا ويكون معنى سماعه فهم منه الاصوات
المسموعة يتوجه انه ما وجه اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم فاختار
الامام حجة الاسلام في جوابه انه سمع كلامه الازلي بلا صوت وحرف كما
يرى في الآخرة ذاته بلا كم وكيف وهذا على جواز تعلق الرؤية والسمع
لكل موجود قال المحققون لما سمع موسى عليه السلام كلامه الازلي بلا حرف
وصوت وكيف فسئل عن الرؤية بلا كيف وجهة ومقابلة وبعضهم اختار
انه سمعه من جميع الجهات على خلاف العادة واختار الشيخ ابو المنصور الماتريدي
والاستاذ ابو اسحق الاسفرائني انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب
للعباد قول لا يخفى انه يجوز ان يكون وجه الاختصاص ايضا سماعه اول فرد
اخترعه الله في لسان والحاصل ان وجه القائلين بالمخالفة النوعية والقائلين
بالمخالفة الفردية يكون واحدا فان سماع الفرد الاول يكون منشأ الاختصاص
سواء كان الافراد الاخر مساوية له في النوع مخالفا بالشخص او يكون مخالفا
بالنوع ايضا والوجه الثالث من استدلال المعتزلة ان كلامه تعالى لو كان
ازليا لزم الكذب في اخباره لان الاخبار بطريق المضي كثير في كلامه تعالى مثل
انا ارسلنا نوحا وقال موسى وعصى فرعون الى غير ذلك وصدقه يقتضي سبق
وقوع النسبة ولا يتصور السبق على الازل فيتعين الكذب واجيب بان كلامه

الموجود المشابه كما ان الصورة المنقوشة على الجدار يشابه الفرس الخارجي وليس المراد من المثل المثل الاصطلاحي بمعنى ان ما اخترع في اول اللسان وما يقرأ كل قارئ مثلان لان في المثلين اصطلاحا شرط الاتحاد في النوع والمفروض هنا هو الاختلاف فيه ٥

ان معنى ان الامام حجة الاسلام لم يقبل ان سماعه فهمه من الاصوات والا فلو قبل له لم يكن جوابه جوابا ٥

سواء كان ذلك الموجود من ذوي الاصوات والحروف او لم يكن وسواء كان من ذوي الكمية والكيفية او لا كما في الواجب ٥

فائدة هذا الكلام انه مؤيد ومصحح لما اختاره حجة الاسلام ٥

يعني قد اخترع الواجب في لسان جبرئيل افرادا كثيرة من الكلام وموسى عم يسمع اول فرد منه وتأخر موسى عم عن بعض الانبياء عليهم السلام لا يضر لجواز سماعه اول فرد من كلماته المخترعة في لسان جبرئيل بان لم يسمع الانبياء المتقدمة افرادا مؤخرة عن ذلك الفرد بل سمع ذلك الفرد ٥

في الازل لا يتصف بالماضي والحال والاستقبال لعدم الزمان وانما يتصف
بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات وتحقيق هذا
مع القول بان الازلي مدلول الالفاظ وليس مدلول الالفاظ مركبا من الازلي
والامر الاخر مثل التعلقات او الاضافات او للازمنة عسير جدا وكذا القول بان
المتصف بالماضي وغيره انما هو اللفظ دون المعنى القديم كذا في الشرح الجديد
للتجريد اقول الماضوية المعتبرة في مدلول اللفظ في مثل قوله تعالى انا ارسلنا
ليست هي الماضوية المعتبرة بالنسبة الى علمه وكلامه او ذاته تعالى حتى ينافي قدمه بل
هي الماضوية بالنسبة الى المخاطب مثلا فانا نعلم ان الحال بالنسبة الينا يكون ماضيا
بالنسبة الى من بعدنا فلو اخبرناه عن زمان الحال بالماضي لا يكون كذبا ومثاله
انا اذا ارسلنا من شخص الى شخص شيئا نكتب اليه في حال الارسال
قبل ان نرسل بل على يدي ذلك الشخص الاول الحاضر انا ارسلناك كذا
وكذا ولا نكتب انا نرسلك كذا وكذا مع ان الارسال بالنسبة الى الكتابة في
زمان الحال فنظرنا الى حال ذلك المخاطب وغيره ففي علمه تعالى ماض ومستقبل
لكن لا بالنظر الى ذاته وعلمه تعالى بل بالنظر الى المعلومات كالعلم بتقدم الاب
على الابن فلا عسر ولو لم يكن ذلك المجيب قوله وانما يتصف بذلك فيما لا يزال
بحسب التعلقات لقلنا ان مراده هذا ولكن يظهر من قوله هذا انه سلم ان كلامه
النفسي يكون زمانيا ويتصف بالحال والاستقبال والماضي المعتبر في مدلول
اللفظ بحسب التعلقات وعلى ما قلنا ليس شيء من الازمنة المذكورة زمانا لعلمه
وكلامه النفسي بل كل زمان مدلول لفظ الكلام فهو بالنسبة الى الزمانيات

بل ذلك الشيء في ايدينا بعد ولا نسلم الى المرسل
بل في يدي شخص اخر لم ياخذ ذلك الشيء منه
بل قصدنا اخذه منه وتسليمنا الى المرسل حتى يوصله
الى المرسل اليه ٥

بعضها

بعضها الى بعض فيكون ما قلنا جوابا عن رأس عن استدلال المعترض تامل
واشار بقوله مع القول بان الازلي مدلول اللفظ انه يمكن ان يقول المجيب مدلول
اللفظ هو الازلي مع الاضافة والتعلق الازلي فقط فلا عسر مثاله انا اذا
رأينا ان زيدا يكتب يحصل لنا علم واحد بكتابته فاذا اخبرنا عنه في ذلك
الزمان نقول زيد يكتب واذا اخبرنا بعد يوم نقول زيد كتب مع ان علمنا
واحد لم يتغير في الزمانين فظهر ان في مدلول اللفظ يعتبر الاضافة والتعلق
ايضا والغرض هو التمثيل لا ان الكلام هو العلم وسيجيء الفرق قوله وهذا لا
لا ينطبق آه اقول لعل ان لفظ الكلام عند المص كما ذهب اليه الاشعري
مشترك لفظي بين النفسي واللفظي غايته انه يسمى اللفظي نفسيا ايضا بالمعنى
الذي ذكرها عما يلزم على اصحاب الاشعري فيجوزان يكون الحكم بانه واحد
بالنسبة الى الكلام النفسي دون اللفظي اذ اللفظ المشترك لا يراد منه عند
الاطلاقة الا احد معانيه وايضا يمكن ان يقال صفته لفظ مجمل بسيط
وهذه الالفاظ تفصيله مثل المعنى الواحد البسيط القائم بذاته بلا فرق
فان كلا منهما صفة له تعالى موجودة في الخارج وقد مثل اهل التحقيق عن شغله
باندراج الاشجار باغصانها واوراقها واثمارها بطنا بعد
بطن في النواة الواحدة قوله يفضي الى كون الاصوات آه اقول انهم التزموا
ما هو ابعد منه مثل تجويز رؤية كل موجود من الطعوم والروائح والمجردات المنزهة
عن الجهات والمقابلة والقرب والبعد للاعمى ولكل عضو وظاهر ان استبعاد اجتماع
الحروف السيالة المترتبة عندنا في تلفظنا عند الواجب سيما اذا لم يكن متجانسا

والتعلقات ٥ اي مدلوله مركب من الازلي

فالكتابة هي الكتابة الواحدة وانما اخبر عنها
مرة بالماضي واخرى بالمستقبل وانما اشترط
اتحاد العلم بكونه منشأ وحدة الكتابة ٥

مع عدم تكفير من انكر كونه بين الدفتين
كلامه تعالى وغير ذلك ٥

ليس بتلك المثابة قوله فلا يكون القائم بذاته آه والظاهر ان مقصوده انه
ح لا يكون مما فيه نزاع اذ النزاع في قدم الالفاظ التي هي متحدة الحقيقة بما يتلفظ
به اقول اعلم اولا ان صفاته تعالى ليست متجانسة بصفات المخلوقات كما ذكره
الش ههنا ومعنى عدم المجانسة انهما ليسا من نوع واحد الا ان بينهما نوع
محاكات كمحاكات الشبح لذي الشبح مثلا علمنا وقدرتنا تحاكيان عن علمه وقدرته
محاكات الشبح لذي الشبح او محاكات اجزاء الشبح وصفاته لاجزاء ذي الشبح او صفاته
ومن ههنا خلق الله آدم على صورته فيقول ان اراد من اختلاف الحقيقة ما يعم الاختلاف
الذي بين الشبح العرض وذي الشبح الجوهر مثلا مع انه محاك عنه فلا يخرج عن كونه محل
النزاع اذ هذا النوع من المخالفة مقرر محفوظ والدعوى في الاتحاد بنوع اخر كالمحاكات
فان صورة الفرس المنقوشة على الجدار مع كونها عرضا تحاكي عن الفرس الخارجي مع كونه
جوهرا ويقال انها متحدة معه بخلاف صورة البقر فانه لا تحاكي عن الفرس الخارجي ولا تتحد
معه وان اراد الاختلاف بحسب المحاكات فيختار الشق الثاني بانه لا اختلاف
يمتنع لزوم المجانسة وانما يلزم لو لم يتخالف بحسب الحقيقة كما في الشبح وذي الشبح
ومجرد المحاكات لا يستلزم المجانسة كما هو بين علمنا وعلمه وقدرتنا وقدرته
والنزاع في انه هل له كلام لفظي نسبته الى ما نتلفظ به نسبة علمه الى علمنا
ام لا قوله واما خامسا فلان الادلة آه اقول هذا البحث كما يرد على القائل بان
النسخ يرجع الى التلفظ كما مر يرد على القائلين بان النسخ يتعلق بالالفاظ
فان الباقي تلاوة ظاهر انه لم ينسخ لفظه بل المنسوخ هو حكمه كما قال كما نسخ حكمه فالاراد
مشترك بين الاشاعرة والمص والمعتزلة والجواب الخاص من قبلهم المشترك هو ان المنسوخ

حكم

يعني ان ادم هو صورته تعالى يعني يحاكي عنه تعالى كما في ادم من اوصاف ممدوحة ٥

اي على قول من ارجع النسخ الى التلفظ دون المعنى القديم ١٢

حكم الالفاظ كليا لا انفسها ولا تلاوتها كليا ويتضح من هذا الجواب انحصر قبل
الاشاعرة بدون ان يقولوا باشتراك لفظ القرآن والكلام وهو ان المفهومات
المختلفة يرجع الى الصفة الواحدة التي هي الكلام النفسي فنسخ الكلام النفسي
يرجع الى نسخ بعض اعتباراته بدون ان يسري النسخ الى نفسه قوله والكلمات
لا تعاقب بينهما آه اقول لو كان الوجود العلمي للكلام اللفظي هو الكلام النفسي
واتصف الواجب تعالى به لكان لكل من الممكنات وجود نفسي يتصف الواجب
تعالى به ولا اختصاص فيه للكلام والعلية لا يكون منشأ الاتصاف ههنا وليس
الكلمات سوى الكلمات في علمه تعالى بالترتيب الذي وقع في نفسها والصفة التي هي مبدأ الترتيب
والكلمات معلولة معلومة لا تكون قائمة به تعالى ولو قيل بالفرض بقيامها به وظ
ان العلية لا يدخل لها في الاتصاف مع انه تعالى علة لوجود الجميع اي وجود كان
يلزم اشتراك جميع المعلومات في اتصاف الواجب تعالى به والصفة ليست كلاما
على ما قال من ان مبدأ الكلام مع انه يرد ان تلك الصفة هي من الصفات
المعلومة الثبوتية او صفة اخرى فيزيد الصفات وايض يتعدد الصفات بان يكون
الصفات غير متناهية بعدد المعلومات وبان يكون صفة الكلام متعددة في ذاتها
وقد مر ان الصفات واحدة بالذات وايض القول بان كلام الله تعالى هو الكلمات
التي رتبها الله تعالى في علمه تعالى الازلي يستلزم تمايز الاشياء في الوجود العلمي
وهو يستلزم عدم تناهيها بحسب الوجود العلمي وقد ادعى الش فيما سبق ان علمه
اجمالي حتى يلزم وجود ما لا يتناهى في علمه تعالى وهذا بحث مع قطع النظر عن كونه
صفة اولا فانما وفقنا بتحصيل مرامه من كلامه فتأمل ايها المتأمل لعل الله تعالى

يوفقك به وعنده مفاتح الغيب والفضل بيده يؤتيه من يشاء قوله ظ كلام متقدمي
الاشاعرة آه اشارة الى انه لا يرد هذا على مقصودهم قوله ولا يلزم على ذلك
ما رتبه المصـ آه وقد مر من الشـ انه لا يرد عليهم ايضـ حيث قال معنى كون ما بين الدفتين
كلام الله حقيقة انما هو بمعنى كونه دالا على كلام الله حقيقة فبعد التوجيه كما لا يرد
على ما ذكره الشـ ههنا لا يرد على ما ذكره القدماء ايضـ والفرق بان التفاوت
على ما ذكره الشـ في الوجود فقط على ما ذكره المتقدمون ليس كذلك بل باعتبار الدالية
والمدلولية لا يستلزم ورود ما ذكره المصـ من المفاسد على القدماء دون
الشـ قوله الى غير ذلك من الاسماء آه هذه الامثلة المذكورة انما يكون مما نحن فيه
ويؤيد ما ذكره لو كان لكل منها معنى اخر يصح اتصاف الواجب تعالى به ولكن لا يفهمه
هذه المعاني المذكورة ههنا يمنع من التوصيف كما في المعرفة على ما قال وقد يراد
بها علم مسبوق بعدم حيث قال قد يراد بلفظ قد فانه قد يطلق مرادفا للعلم
ولم يظهر بما ذكره صحة اطلاق الامثلة المذكورة على معنى يتصف به الواجب تعالى قوله
وذهب الشيخ الاشعري ومتابعوه آه الظ ان مراد الشيخ انه لا بد من التوقيف بعد
الاشعار بالتعظيم بعد عدم الايهام فكما لا يجوز الاكتفاء في عدم الايهام بمبلغ
ادراكنا فكذا لا يجوز الاكتفاء به في الاشعار بالتعظيم قوله خود اينه آه وههنا
احتمال اخر هو الظ وهو ان يكون خدا بمعنى الصاحب فان معنى كدخدا في لغة
الفرس صاحب البيت وكد هو البيت ويحتمل ان يكون ايضـ من الاسماء التي سمي بها في
الشرايع الاخر النازلة بالسنة قوم ولفظ تنكري ايضـ يحتمل الاسمية اذا قيل
ببعثة نبي بلسان الترك ويمكن ايضـ ان يقال في كل اسم في كل لغة من اللغات السابقة

كما قال خلاق المعاني خاقاني • يك يك عجب دى لغت كوى •
بلواج شناس تنكري بوى • دانسته كه تنكريست تنكر •
تن داده بعشق تنكري در • سن سن كويان بروى بوى •
نى نى كرمان زدست دنيى • ٥

كالترك

كالترك والفرس مثلا انه باذن شرع نبينا صلى الله عليه وسلم اذ لم يقع النهي عنه
مع كونه معروفا مشهورا بحيث ما كان خفيا على احد ومع ايمان بعض
من اهل كل واحد من تلك الالسنة في زمانه صلى الله عليه وسلم قوله ويدخلك
النار وفي التفسير المعروف ويدخلك جهنم قوله لان النفوس آه دليل الانكار يعني
ان انكار الحشر بهذا الوجه مع تحقق النصوص التي يقلع عرق التاويل لا يجامع
الايمان بما جاء به النبي عليه السلام ووجه التقييد عدم اطلاق الانكار
بان يقول الايمان بما جاء به النبي لا يجامع انكار الحشر سواء كان وجه الانكار
هذا الدليل المذكور او دليلا اخر الاشارة الى ضعف هذا الدليل بانه لا يصلح
سببا للتاويل النصوص الظاهرة لابتنائه على عدم تناهي النفوس المبتني
على قدم الانواع المتوالدة المبتني على قدم العالم والمستلزم له نعم لو كان له
دليل عقلي قطعي برهاني بحيث لا يصلح للقدح فيه لكان للتاويل وجه قال الامام
حجة الاسلام في فيصل التفرقة ان البرهان اذا كان قاطعا رخص في التاويل
وان كان بعيدا واذا لم يكن قاطعا لم يرخص الا في تاويل قريب سابق الى الفهم
ويحتمل ايضـ لكنه ضعيف ان يكون المراد انه لا يمكن الجمع بين التصديق بما جاء به
النبي صلى الله عليه وسلم وانكار الحشر بهذا الدليل مع انه اقوى دلائلهم فكيف بالادلة
الاخر الضعيفة ولا تغفل ان الامام لم يجزم في تكفيره بل حاصل كلامه ههنا
ان الانصاف انه كافر لانه قال الانصاف انه لا يمكن الجمع آه واعلم ان ما ذكرنا
على نسخة لم يوجد فيها قوله قلت ولا الجمع بين القول بقدم العالم والحشر الجسماني
بعد قوله انكار الحشر الجسماني وقبل قوله لان النفوس على هذا آه واما على نسخة

وجه الضعف هو ان الحكم بان هذا الدليل
اقوى دلائلهم يستدعي استقراء جميع ادلتهم
وهذا امر متعسر بل متعذر فيحتمل ان يكون لهم
دليلا اقوى من هذا الدليل ولم يطلع الامام
عليه ٥

فيكون قوله لان النفوس آه دليل قوله ولا الجمع آه فاما ان يكون المق ايرادا
على الفلاسفة القائلين بقدم العالم بانه يستلزم نفي الحشر الجسماني ونفيه
لايجامع الايمان كما قاله الامام فلا يخفى ان الاستدلال لنفي الحشر لا احتياج
اليه كل الاحتياج لانهم قائلون به ولا تغاير قول الامام مغايرة كافية نعم لو اثبت
من جهة القول بقدم العالم مع قطع النظر عن لزوم انكار الحشر لزوم الكفر لهم لكان
له وجه حسن او يكون ايرادا على القائلين بقدم العالم مع قطع النظر عن ان يقولوا
بنفي الحشر اولا بانه يلزم لهم انكار الحشر فهو ايض لا يكون كلاما من عنده مقابل كلام
الامام عديلا له لان الامام لم يبين وجه الانكار بانهم قائلون به صريحا او لزم
عليهم مما قالوا به صريحا فيحمله فهو كلام في مقام وهذا في مقام يحتمل ان يقول الامام
ايض ويحتمل ان يكون ايرادا على الامام بناء على ظ ما نقله عنه في بحث افادة النظر الصحيح
العلم حيث قال هناك قال الامام في المباحث المشرقية الحق عندي آه فان الامام
اثبت حركة شرطية دورية هناك فيكون قول الش هناك قلت هذا هو ما ذكرناه
انه تحقيق مذهب الفلاسفة بعينه واثباته للحركة الدورية مبني على مذهبهم ايرادا
لا توجيها كما مر ثم فائدة قوله على هذا التقدير على النسخة التي رأيناها راجع الى ما يتفرع
على القول بالحشر من قوله فيستدعي آه لا الى عدم تناهي النفوس فان القول بالحشر
لا مدخل له في عدم تناهيها او القول به يستلزم حشر جميعها وحشر جميعها يستلزم
وجود ابدان غير متناهية وهو يستلزم وجود امكنة غير متناهية فيلزم عدم تناهي
الابعاد ثم لا تغفل ان اثبات امكنة غير متناهية بعد اثبات وجود ابدان غير متناهية
مما لا حاجة اليه فاثبات عدم تناهي الابعاد فان وجود امكنة غير متناهية انما هو

لانهم قالوا بعدم تناهي النفوس سواء قالوا بحشر الاجسام اولا ه

لاستحالة

بل يقول الخصم ان الابدان غير متناهية لكن الاجسام متناهية والامكنة

لاستحالة تداخل الاجسام وبعد قبولها يلزم عدم تناهي الابعاد
منها الزوما ظاهرا وعند عدم قبولها لا يلزم وجود الامكنة ايض قوله فهو يعني
هذه النسبة واخذ المط في بيان نفسه لما كان الشيخ مدعيا البداهة علم بيانه
باجراء الكلام في مقام التنبيه بطريق المانع بل لهذا اضرب عنه الى قوله بل اذا
هي مذهب من يقول آه فان محصله كما بينه الش في حواشيه على شرح التجريد
بعد اتمام هذا النقل ان العدم عبارة عن فقدان الذات وبطلانه فلا يكون
موضوع الوجودين والعدم شيئا واحدا لعدم انحفاظ وحدة الذات حال العدم
فامتياز المعاد عن المستانف المفروض واختصاصه بصفة الاعادة ان كان
لكونه ثابتا من حيث الذات في حال العدم فهو بط لان المعدوم لا هوية له
وان كان لكونه مفروض الوجود اولا فهو عين النسبة التي وقع النظر في امكانها
وذلك غير متصور مع فقدان الاستمرار لانه يوجب الاثنينية الصرفة قال
الاستاد روح الله روحه لا يقال لعل كونه منسوبا الى ب دون ج مستندا
الى تشخصهما المتميزين لتخالفهما بالعدد على ما ذكره لانا ننقل الكلام الى
التشخص بانه لم كان تشخص ب عين تشخص ا دون تشخص ج اقول هذا
الكلام انما يتم اذا كان التشخص نوع وكان تشخص ب وج من نوع
تشخص ا فيترجح نسبة تشخص ب الى تشخص ا دون تشخص ج واما
اذا كان التشخص مما لا نوع له كما هو المشهور من مذهب المتاخرين
فلا يوجد للتشخص ما مثل بنسبة تشخص ب الى تشخص ا ليس لانه مثله بل الآخر
نفسه وليس كذلك تشخص ج ولا مثله واما على مذهب التحقيق عند الش رحمه الله

من ان تشخص كل شخص عين وجوده الخاص به وعليه الفارابي فان اراد بالوجود
الخاص حصة الوجود المطلق فيوجد له طبيعة نوعية لان الحصة من كل مفهوم
هي ذلك المفهوم مضافا الى الماهية كما بين الشارح وغيره ويؤيده ما سننقله
في الدليل الثامن من ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات لكن يلزم الدور
لان تعين الحصص وتخصصها انما هو بما اضيف اليه ولو تعين ما اضيف اليها
يلزم الدور لان المعين يجب ان يكون متعينا قبله وان اراد امرا اخر سوى الوجود
المطلق وحصصه عارضا للماهية كما يفهم من عبارة مطهر التجريد في بعض المواضع
والشارح ايضا لم يستنكف عن القول به فيرد ان ذلك الوجود الخاص ان كان له ماهية نوعية
لم يكن منشأ التشخص والا فلا يجري نقل الكلام فيه كما مر قبيل في كلام الشيخ نظر لانه وهو
ان وجود ب وج في موضوع واحد هما مثلان مستحيل فاللازم منه وهو عدم
امتياز ب عن ج على تسليم اللزوم والاستحالة لا فساد فيه اذ الح جاز
ان يستلزم الح اقول لعل استحالة اجتماع المثلين في محل واحد انما هو اذا كان
في زمان واحد معا لا بدلا ولا في زمانين والتفصيل انه ان كان مراد القائلين
بالاعادة الايجاب الكلي فالجواب بالسلب الجزئي كاف لان مذهب الخصم يجب ان يكون
سلبا جزئيا بل بمعنى انه اقل مرتبة الخلاف وهذا والا فيجوز ان يكون مذهب الخصم
سلبا كليا وان كان ممن نصب نفسه للخلاف فقط فان الخلاف بين الايجاب
الكلي والسلب اتم بحسب التحقق من الخلاف بين الايجاب الكلي والسلب الجزئي وعدم
تحقق التناقض بينهما انما هو لجواز الارتفاع لا لجواز الاجتماع ولا العلة للخلاف
في تحققها وان كان المراد الايجاب الجزئي فالجواب انما يصح بالسلب الكلي فيجب اخذ

فليكن هنا بدلا ولا يصح ان يختار هنا كونهما في زمانين اذ المفروض اتحادهما في الزمان فقوله ولا في زمانين بيان للواقع ولا مدخل له هنا ه

اي بان وجد في الموضوع الذي لو وجد المعاد لوجد زمان معين امر مستانف لزم عدم امتياز المستانف عن المعاد ه

وحدة

وحدة الموضوع بمعنى سلب تعدده ليتم فعلى الاحتمال الاول يتم الكلام ببيان
الاستحالة في جزئي من الجزئيات سواء كان في الجوهر فح لا حاجة الى اعتبار وحدة
الموضوع بل لا يجوز الا بمعنى سلب تعدد الموضوع او في العرض فح يجب اخذ وحدة
الموضوع واعتبار البدل فالخيار للمجيب واما اذا كان مذهبه سلبا كليا واراده
ان يثبته فيجب التوجه الى ابطال اي احتمال بوجه خاص بكل او بوجه عام فيجب
اعتبار وحدة الموضوع في العرض في الطريق المذكور على ظاهره والتشبث
بالقول بالبدل وفي الجوهر بمعنى سلب تعدده بل بمعنى سلب التعدد مطلقا غاية
ان المصداق يتخالف في الجوهر والعرض وعلى الاحتمال الثاني يجب التوجه الى سلب
كل جزئي فيجب اعتبار وحدة الموضوع في العرض والبدل بعد ارجاع الوحدة الى سلب
التعدد ليعم فان العرض يجب له الموضوع البتة فالتشبث بالبدل يدفع كلام ذلك
القائل الناظر على الاحتمالين على ما حمله وان كان له وجه دفع اخر على الاول
بان يقال المراد بوحدة الموضوع سلب تعدده ويراد سلب الاعادة في الجوهر
ساكتا في العرض لكنه يرد انه ما فائدة اخذ وحدة الموضوع حتى يصح بالاحتجاج
الا ان يقال دليل استحالة اجتماع المثلين يجري في المتبادلين والمتعاقبين ايضا
بلا فرق فان المتعاقبين بحسب الزمان اذا اتحدا بحسب الموضوع شخصا يرتفع
الامتياز بينهما كالمجتمعين زمانا لان الزمان ليس من المشخصات كما قرروا
وكذا انتفاء احد المثلين يستلزم تحقق ضده وضده لا يجامع المثل الاخر سواء
فرض مثلا في زمان واحد اولا والدليل الثاني يتوجه خاصة سوى ما اورد
فانه يلزم ان لا يوجد مثل شيء اصلا لان ضد ذلك الشيء يتحقق حين وجود

اي بين ايراد الاستحالة في الجوهر او في العرض ه

المثل البتة سواء كان الشيء موجودا ابتداء او لم يوجد اصلا وحاصل
استدلالهم ان اجتماع المثلين لو جاز لا يجب بحيث يمتنع زوال الاجتماع بان
يزول احد المثلين ويبقى الاخر فاذا زال احد المثلين يتحقق ضد الزائل مع
المثل الباقي والحال ان ذلك الضد ضد للباقي ايض فيستلزم اجتماع الضدين
واجيب بوجهين الاول انه يجوز ان يكون المثلان متلازمين لازمين ايض
للمحل اولا والثاني انه لا يلزم من انتفاء احد المثلين تحقق ضده مع المثل
الباقي ولا صحة لجواز ارتفاع الضدين معا عن المحل وحاصل ما اوردنا بخصوص
هذا الدليل ان كان عرض موجود في محله مثله منتف عن ذلك المحل البتة لعدم
وجود غير المتناهي في محله فان كل مثلين لهما ثالث مثل لهما وللثلاثة رابع مثل وللاربعة
خامس وهكذا وعلى ما ادعيتم واثبتم ايض فيلزم تحقق ضده على ما قلتم فينساق الدليل
الى اخره فلا يوجد مثل واحد ايض فلا يتوجه على ما اوردنا من النقض المنع
الاول نعم المنع الثاني يتوجه ولو قررنا بانه حين عدم المثل المعدوم ابتداء
او حدوثيا يتحقق نقيضه مع المثل الموجود ولا شك انه كما ان ضد المثل
المعدوم ضد المثل الموجود كذا نقيضه فيلزم اجتماع النقيضين لا يرد المنع
الثاني كالاول على ما ذكرنا فلا يرد على اصل الاستدلال خاصة فاخذ النقيض
في التقرير يضر اصل الاستدلال من وجه وينفع من وجه ولا يرد ان المثلين
على ما ذكرتم يكونان متضادين واذا ضم اليه قولكم ضد كل واحد من المثلين ضد
الاخر يلزم ان يكون كل واحد من الضدين ضد نفسه لانهم لا يسلمون كونهما ضدين ويقولون
عدم اجتماعهما ليس لتضادهما لانا نقول انه يمكن بعد ثبوت استحالة الاجتماع مطلقا

الاستدلال

الاستدلال على وجود الاعادة بانه قد يكون جسم مثلا ابيض ثم ينعدم
بياضه ثم يكون ابيض ثانيا فهذا البياض الثاني يجب ان يكون معادا والا
يلزم اجتماع المثلين ثم لا يخفى ان قول الناظر على تسليم اللزوم والاستحالة
لا فساد فيه اذ الحج آه يفهم منه ثلثة منوع الاول منع لزوم الترجيح بلا مرجح والثاني
منع الاستحالة والثالث ايض منع الاستحالة فيكون حاصل المنع الثالث بعد تسليم
السابق منع الاستحالة بعد تسليم الاستحالة فلعل الاول منع الاستحالة مطلقا
والثاني منع الاستحالة ههنا بعد تسليم الاستحالة في الجملة لكن كان الالايق ان يقول
اذ المستلزم لجاز ان يكون هو اجتماع المثلين لا الاعادة المعدوم فهو مح جزما
او احتمالا اذ المستدل كان قائلا بان ملزوم مح غاية كان يقول ان ذلك
الح الملزوم هو الاعادة وما كان منازعا في ان الح جاز ان يستلزم محالا
قوله نفي الاثنينية الصرفة لا اجزاء والمجموع لان الاثنان فيما نحن فيه هو
الوجود الاول والوجود الثاني كما قيل اقول القايل باعادة المعدوم بعينه كيف يقول
بان الوجود الثاني غير الوجود الاول نعم لو قال بمغايرة التشخص والوجود وعدم كون
الوجود علة التشخص ايض ولم يقل باعادة جميع العوارض المشخصة وغير المشخصة بل المشخصات
فقط لربما يسلم كون الوجودين متغايرين اما لو قال بعينية التشخص والوجود او كون
الوجود من العوارض المشخصة او باعادة جميع العوارض مشخصة او غير مشخصة فلا يسلم
تغاير الوجودين قوله هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية آه قال الاستاد
في حواشيه على حواشي شرح التجريد في هذا المقام فيه نظر فان كون الموجود
في الذهن شخصا ذهنيا محفوفا بعوارض يكون بعد التجريد عين التشخص الخارجي

لا ينفي كون الشخص الخارجي محفوظا في الذهن وموجودا فيه محفوفا بتلك العوارض
اقول ليس معنى كلام الشارح انها بعد التجريد يكون عين الشخص الخارجي بل معنى كلامه
من قوله ان الموجود في الذهن بالحقيقة هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية
انها يكتنف بها فقط مجردة عن العوارض والمشخصات الخارجية كما هو شان
التعقل فاتحادها مع الوجود الخارجي انما هو بعد خلع العوارض والمشخصات الذهنية
والتجريد عنها والباس العوارض الخارجية عليها فمعنى قوله ولاتحادها مع الموجود الخارجي
بمعنى انها بعد التجريد عنها انها بعد تجريد العوارض الذهنية عن الموجود الذهني وتجريد العوارض
الخارجية عن الموجود الخارجي بحيث يبقى الماهية فقط عينه والافظاهر ان بعد التجريد
عن العوارض الذهنية فقط لا يكون عين الموجود الخارجي لاحتياجه الى العوارض الخارجية
ايضا ومع قطع النظر عن دلالة عبارته فالمراد ظ ثم قال رحمه الله بل الحق في الجواب
ان يقال الحكم بان ب مثلا في الخارج هو ما كان ا في الخارج يستدعي حفظ الذات
واستمراره في الخارج ولا ينفع كونها في الذهن محفوظا نعم الحفظ في الذهن
انما ينفع العلم بان ب كان ا في الخارج فلا بد فيه من ان لا يكون الذات مفقودة
في الخارج فليتامل لعل وجه الامر بالتامل اولا انه لا فرق بين ما ذكره من الجواب
الحق وبين ما ذكره الشارح لان صريحهما ان الحفظ في الذهن لا ينفع بل في كلام الشارح
زيادة خصوصية من التوجه الى الدليل او المنبه غايته انه غير تام معتد به ان كان
دليلا وهذا القدر بعد الاتفاق في عدم النفع لا يجعل ما ذكره حقا خصوصا
الظ انه منبه فلا رد عليه معتدا به وثانيا ان قبول النفع في العلم بان ب كان ا في
الخارج ينافي لما ذكره في الحق من انه لا ينفع ولا يصح الحكم بان ب مثلا في الخارج هو

يعني ان الاتفاق في اصل عدم النفع وعدم تمامية الدليل
لا يصير سببا لحقية كلامه وعدم حقية كلام الشارح لانه اذا لم يكن
دليل الشارح تاما يبقى المدعى بلا دليل وقد ادعى الاستاد تلك
الدعوى بجهة في عدم تمامية الدليل يرجع المدعى الى البداهة منه

ما كان ا في الخارج ان كان المراد من ب المذكور ثانيا هو ب في الخارج كب المذكور
اولا وان كان المراد ب في الذهن فيرد ايضا انه ينافي ما ذكره اولا وان لم يكن
صريحا في المنافاة والحاصل انه لا يتم الدليل بان يقال لو صح ان ما كان ا في
الخارج ب في الذهن ولا شك ان ب في الذهن ب في الخارج فينتج
ان ا في الخارج ب في الخارج فلا يلزم الترجيح وان شئت فقل لا شك
ان ب في الخارج ب في الذهن وب في الذهن كان ا في الخارج فينتج ان ب
في الخارج كان ا في الخارج وفي هذا الاخير يؤخذ المقدمة المذكورة في ذيل
نعم بعينها وعلى هذا قيل ورد عليه ان اللازم تخلل اجاب عنه في حواشيه على
شرح التجريد بان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات بديهة فانا نعلم قطعا
ان الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجيان فان الوجود الخاص بكل شيء هو عينه
في الخارج وان كان غيره بحسب الاعتبار ونسبة الوجود الى الماهية ليس كنسبة العوارض التي
يجوز تبدلها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات اذ لا وحدة لها الا باعتبار
الوجود ثم على تقدير جواز ذلك لا فرق بين الماهية والوجود في جواز الاعادة
انتهى كلامه وما اجاب ههنا من قوله ولا يخفى عليك ان معنى تقدم آه لا يطابق
ظ السؤال لان السؤال انه يجوز ان يكون لشيء واحد وجودان يتقدم باحدهما
على العدم ويتاخر بالاخر عن العدم فالجواب بان معنى التقدم مطلقا عبارة
عن كون وجود الشيء الاول متقدما على وجود الشيء الثاني لا يدفعه لان المانع
ايضا يسلم ان معنى التقدم ذلك ولكنه يقول بجواز الوجودين لشيء واحد ولكن
يمكن ان يقال مراده الاستدلال على ان الشيء الواحد لا يكون له وجودان

لا يخفى عليك لزوم هذه القضية بملاحظة انه قد ثبت اولا
ان ما كان ب في الذهن ا في الخارج وعكس هنا قولنا ان
ما كان ا في الخارج ب في الذهن وهذا لازم للاول فيثبت
ان ما كان ا في الخارج ب في الذهن منه

ويتفق هذا القضية باعتبار انه اذا كان ا الذي في
الخارج فب الذي لا يكون مغايرا لب اذا كان
مغايرا لب ظاهرا اذا كان في الذهن عين ب في
الذهن عين ب في الخارج بطريق اولى منه

يعني في كبرى هذا الشكل اعني قولنا ب في الذهن ا في الخارج

لانه قد قال نعم الحفظ في الذهن انما يقع العلم فان ب
كان ا في الخارج واريد من ب ب في الذهن على ما
قررنا تكسر من هذا الشكل وتلك المقدمة متحدتان منه

يعني لو سلم جواز الوجودين لشيء واحد فتجويز الاستحالة
في شان اعادة المهية لانه اذا قيل بالوجودين
فلا محالة يقول باعادة الماهية نفسها بعينها
حتى يصح القول بالاعادة وح يقول بلزوم التخلل
بين الشيء ونفسه اذ المهية سابقا ولاحقا شيء
واحد لقوله اذ لا فرق بين الماهية والوجود
في جواز الاعادة اي في الاستحالة اللازمة
من جواز الاعادة في التخلل المذكور منه

حيث قال يحكم العقل ببطلان تقدم الشيء على نفسه بالزمان كما يحكم ببطلان
تقدم الشيء على نفسه بالذات كما في الدور فلو جاز ان يكون لشيء واحد وجودان
لم يتوقف العقل في هذا الحكم ولم يتسارع فيه لانه يجوز ح ان يتقدم شيء باحد الوجودين
على نفسه بالوجود الاخر فمحط الجواب هو عدم الفرق بين الحكمين الذي يدل على
وحدة وجود شيء واحد فقوله ومعنى تقدم الشيء آه اما تمهيد له واما اشارة الى
جواب ايراد ربما يورد في هذا الموضع وان لم يذكره وحاصله انه يجوز ان يتخلل العدم
بين العوارض الغير المشخصة مع بقاء العوارض المشخصة في الحالتين ثم لا يخفى
ان تخلل العدم بين الشيء ونفسه امر وتقدم الشيء على نفسه امر اخر لازم وملزوم
للاول وكذا بطلانهما فيكون الجواب استدلالا باحد المتلازمين على الاخر فانه
استدلال في الحقيقة ببطلان تقدم الشيء على نفسه على وحدة الوجود لشيء واحد
ومنها على لزوم التخلل ثم حكم ببطلانه فان قيل لم لم يوضع تقدم الشيء على نفسه
موضع التخلل قلنا هو تعيين الطريق ولو منع بطلان تقدم الشيء على نفسه يكون الجواب
دعوى البداهة هذا غاية توجيه كلامه في هذا المقام اذا التزمنا توفيق كلامه ههنا
بما ذكره في حواشيه هناك والا فاحتمال تغير الدليل ودعوى ظهور بطلان هذه
المقدمة بالنسبة الى بطلان التخلل ههنا ايضا لا يبعد كل البعد لتعارف تسليم هذه
المقدمة عند الجميع تامل لا يقال بل هو جواب عن الايراد المذكور ويطابقه مع قطع
النظر عما ذكرتم لان الوجود انما يتقدم على الوجود اذا تقدم الوجود على العدم
والعدم على الوجود والعدم لا وجود له حتى يتقدم على شيء او يتقدم عليه شيء لان معنى
تقدم الشيء على الشيء مطلقا عبارة عن كون وجود الشيء الاول متقدما على وجود

باذا اورد بدل التخلل التقدم على نفسه ه

الشيء

الشيء الثاني بل الوجود ايض كذلك لانا نقول المراد من الوجود الذي
يعتبر في التقدم مطلق التحقق اعم من الخارجي والذهني الحقيقي او الانتزاعي
والا لما صح قوله معنى تقدم الشيء على الشيء عبارة عن كون وجود الشيء الاول
متقدما على وجود الشيء الثاني لان الوجود ليس له وجود فلا تغفل عن ابهام التم
في كلامه ونقض ايضا بانه لو تم لدل على امتناع بقاء شخص من الاشخاص زمانا
والا لزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه لوجود ذلك الشخص في طرفي زمان
الوجود واجاب الش بانه لا خفاء ان الذات مستمرة في زمان البقاء فلا يلزم تخلل
الزمان بين الشيء ونفسه بل تخلله بين الشيء باعتبار وقوعه في الزمان الاول وبينه
باعتبار وقوعه في الزمان الثاني لان السابق بالسبق الزماني واللاحق به لذلك
اللاحق انما هو الزمان بالذات والشيء مع حصوله في الزمانين بالواسطة لا النفس
من حيث هي فانها مستمرة قوله فان الذي دل على استحالة الدليل آه من ادلة
بطلان التناسخ انه عند حدوث كل بدن يحدث نفس لان النفس حادثة فيتوقف حدوثها
على علتها على استعداد المادة ومادة النفس البدن فعلتها التامة ينعدم بعدمه
ويتحقق بتحققه والا لجاز وجودها قبل البدن او عدمها مع حدوثه فيفيض من العلة
الفاعلية نفس عند حدوثه فلو تعلقت به نفس اخرى على سبيل التناسخ لكان لبدن واحد
نفسان ومدبران وهو مح لان كل احد يجد مدبر بدنه واحدا وهذا الدليل لو تم لدل
على استحالة تعلق النفس بطريق التناسخ على البدن الحادث لا على البدن المعاد
وكذا استدلوا على بطلانه بانه يجب ان يوجد عدد الاموات احياء على تقدير التناسخ
وبطلانه ظ لانه قد يقع وباء عام وقتال عظيم بحيث يموت ما لا يعد ولا يحصى
اي في جميع وجه الارض ه

اي كلام صاحب لا يقال فكان الناقض توهم ان مطلق التخلل مح وحاصل الجواب ان المح انما هو تخلل الامر الذي كان مقدما للشيء وهو العدم لا تخلل الزمان ه

اي كما منع مستندا بجواز الوجودين كان رد الدليل بقوله ورد عليه آه ه

انه لا يتولد بعدده فى السنين ومر الشهور وكر الدهور فان هذا الدليل ايضا على
تقدير تمامه بما يدل على بطلان وجوب تعلق النفس على بدن اخر بعد قطع التعلق عن
البدن الاول على الفور وما نحن فيه تعلق بعد الازمنة وكذا استدلوا على بطلانه بانه
على تقدير التناسخ يجب ان نتذكر الاحوال السابقة فى البدن السابق لكن لا نتذكر
اصلا وهذا ايضا على تقدير تمامه انما يدل على نفوسنا لم يكن قبل متعلقا ببدن اخر لا على
انه لا يتعلق بعد ايضا وعلى كل منها كلمات تركنا ذكرها لمخافة الاطناب قال
اى من الادلة ٥
الشيخ فى كتاب المعاد ان اهل التناسخ فرق فرقة يجوزون كرور النفس فى جميع
الاجساد النامية نباتية كانت او حيوانية وفرقة يجوزون ذلك فى الابدان الحيوانية
وفرقة لا يجوزون دخول نفس انسانية فى نوع غير الانسان اصلا وهم بعد ذلك فرقتان فرقة
توجب التناسخ فى النفس الشقية وحدها حتى يستكمل ويستعد فيتخلص من المادة وفرقة توجب
ذلك لليقين جميعا الشقية والسعيدة للشقية فى ابدان تعبية وللسعيدة فى ابدان
ذوات نعمة وراحة وقال القائلون بالتناسخ المومنون بالكتاب ان معنى قول الله تعالى
وما من دابة فى الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم هو انهم مشاركون فى نفوسهم
بالقوة وقال فرقة منهم فى قول الله تعالى حتى يلج الجمل فى سم الخياط ان النفس الغير البر
فلا يزال تتردد من بدن الى بدن الطف منه حتى يصفو ويصير بحيث تحصل فى بدن
دودة صغير جرمها الى ان ينفذ فى سم الابرة بعد ما كان فى بدن جمل واما ما يصح من
اوائل الحكماء فى رموزهم والغازهم وهو ان كل نفس غير برة فانها ينتقل عن بدنها الى
بدن شبيه الطباع بالرذيلة الغالبة عليها حتى تتخلص من المادة فالذى رذيلته من باب
الشهوات ينتقل مثلا الى بدن خنزير والذى رذيلته من باب الغضب ينتقل مثلا الى بدن سبع

حتى

> الشيخ (؟) النباتى فى النبات والحيوانى فى الحيوان اراد النباتى فى الحيوانى والحيوانى فى النباتى ٥
>
> اى لا يجوزون التناسخ فى غير الانسان ٥
>
> المثل هو التعبير عن المعنى والتاويل عكسه ٥

حتى انه ان كان رذيلته فى باب المقابلة وهو فضار تناسخ فى بدن سمك وان كان
صيادا تناسخ فى بدن النوع الذى يصيده وربما قالوا ان النفس الغير البرة تعذب فى
ناحيتى الجنوب والشمال بفرط من الافراط البرد والحر فهذه الاقاويل من الحكماء امثال
ورموز ضربوها لتكون اقرب الى الافهام العامية ويكون ذلك سببا لردعهم من الرذيلة
فانهم اذا خوطبوا بالامر الذى هو الحقيقى وبالسعادة الحقيقية والشقاوة الحقيقية لم يتصوروا
ذلك اصلا بل رأوها فى بادى الرأى من الامور الممتنعة قوله واثباتها اى اثبات كل
واحد منها باعتبار المعاد الروحانى وفى نسخة واثباته اى اثبات الروحانى ليس منها
اعلم انه ان اريد بالمسائل الكلامية ما لا يثبت الا بالنقل وبالفلسفة ما ليس كذلك
بل الاعم مما يثبت بالعقل فقط او لا فيصير كثير من المسائل الكلامية بل اصولها
من الفلسفة خصوصا اثبات الواجب وغيره مما يتوقف اثبات الشريعة عليه فاير اده
فيها ايضا يكون من حيث الجمع بين الشريعة والفلسفة فيرد على الامام انه بعيد وانه
لا خصوصية لهذا الاعتذار بهذه المسئلة بل كثير من المسائل الكلامية يحتاج الى مثل
هذا الاعتذار وقس على هذا اذا اريد بالفلسفة ما لا يثبت الا بالعقل وبالشريعة الاعم
بانه لا يصح كلام الامام ح لان المعاد الروحانى يكون من الشريعة لانه مما صدقه النبى
عليه السلام كما يجيء نقله عنه صلى الله عليه وسلم فى كلام الشيخ بلا واسطة وكذا الكلام الشيخ
من ان اثباتهما فى المسائل الحكمية من حيث الجمع الا اذا اراد اثبات كل واحد منهما
بان يكون اعتذارا عن ايراد كل منهما لا عن ايراد الجسمانية فقط لكنه خلاف الظاهر
وارتكاب للبعيد وعلى هذا القياس اذا اريد بالشريعة ما لا يثبت الا بالعقل وبالفلسفة ما لا يثبت
بالنقل فما يثبت بهما كالمعاد الروحانى يكون واسطة فنفصل فى كلام الامام والشيخ

> يعنى انا قيل ان من كانت رذيلته من باب الشهوات ينتقل نفسه الى بدن الخنزير لامتنع العوام من الفسق ولو قيل ما يترتب على النفس فى الحقيقة بدون ان يعبر بذلك المثل لا يمتنعون من الفسق بل يحكمون بامتناع السعادة الحقيقية والشقاوة الحقيقية ٥

واحكم عالم بهما قوله على ما بسطه في كتاب المبدأ والمعاد قال في الفصل السابع من كتاب
المعاد بعد ما بين في الفصول السابقة ان الوارد بلسان الشرايع من اللذات
والالام الجسمانية انما هي تقريبا للافهام وكلاما مع الناس على قدر عقولهم وان الظواهر
لا يكون حجة للخواص كما يقول كل من الفرق بالتاويل في بعض الايات والاحاديث لقيام الدليل
العقلي على خلاف الظواهر فيحكمون ان الظاهر ليس بمراد والافتعارض الايات والاحاديث
لا يصلح مرجحا للتاويل بعض دون بعض وبسط كل البسط بهذه العبارة ثم من المعلوم البين
ان النفس الناطقة مدركة ثم جوهرها افضل من جواهر القوى الاخرى لانها على الاطلاق مفارقة للمادة كل الفراق وتلك متعلقة بالمادة قابلة للتركيب والقسمة
المادة ثم ادراكها افضل من ادراك الحاسة لان ادراك العقل يقيني ضروري كلي
ابدي وادراك الحس ظاهر جزئي زوالي ثم مدركاتها افضل لان مدركاتها المعاني الثابتة
والصور الروحانية والمبدأ الاول للوجود كله في جلاله وعظم شانه والملئكة الربانية
وحقايق الاجرام السموية والعنصرية وذواتها ثم كمالاتها افضل من كمالات القوى
الحسية لان كمالاتها تصير افضل عوالم منزهة عن التغير والتكثر فيها صورة كل موجودة مجردة
عن المادة فهي عوالم محاذية للعالم وعلى موازاته الا ان بناءها روحاني رباني لطيف مقدس
وبناء العالم جسماني محسوس مشوب بالرداءة وما بالقوة والعدم كيف قدر فاي قياس
بهذه المعاني الاربع التي للنفس الانسانية الى امثالها التي للنفس الحيوانية فتبين اذا ان اللذة
التي للجوهر الانساني عند المعاد اذا كان مستكملا ليس مما يقاس اليه لذة قطاس اللذات
الموجودة في عالمنا ويا سبحان الله هل الخبز واللذة التي تخص جوهر الملئكة يكون في
قياس الخبز واللذة التي تخص جوهر البهايم السباع والنفس الانسانية لا محالة من الجوهر

اي تدركه المبدأ الاول في جلاله يعني تدركه
بانه جليل عظيم الشان ه

اعني كون جوهرها افضل وادراكها افضل
وكون مدركاتها افضل وكون كمالاتها ايضا
افضل

الملكي

الملكي ان كانت مستكملا الا انها ضعيف عقلية مفارقة وهذا بعينها صورة الملئكة
الا انا لا نحس بهذه اللذة ونحن في ابداننا لان القوى البدنية مستولية على النفس
حتى ان النفس ناسية في البدن لذاتها وحتى ان البدن والسلطان للحس والوهم والغضب
والشهوة والدليل على ذلك نقصان النفس المنطقية عند زيادة سلطان هذه القوى
واذا وجود تلك اللذة واجب ولا نحس نحن بها في البدن والسبب فيه البدن ومثل هذا
موجود في القوى الحسية بان المحرور يستمر الحلو ويكرهه وايضا ليس من المستنكر ان يكون
يعتقد وجودها ولا يتصور كيفيتها ولا ينالها في حال فان العنين يعتقد وجود
لذة النكاح ولا ينالها والاصم يعتقد وجود لذة السماع والاعمى وجود لذة
الصور الجميلة ولا ينالها وايضا على مقدار تقاهر القوى الانسانية والحيوانية يكون الا حساس
والشعور بتلك اللذة فمن قوى سلطان نفسه النطقية في هذا العالم على سلطان القوة
الحيوانية جعل يحس ويشعر بشيء من تلك اللذة على التفاوت ومن اراد زيادة تفصيل
فليرجع الى ذلك الكتاب فانه بسط الكلام فيه كل البسط قوله اما الاول فلانه ورد
نقل الشارح التجريد استدلال المعتزلة بان الله تعالى قال في وصف الجنة عرضها
السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل
الاجسام ونقل الجواب بان المراد عرضها كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون
عرضها عرضها بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين
موجودين معا واحدهما موجود والاخر معدوم وللتصريح في اية اخرى بان عرضها كعرض
السماء فيحمل هذه على تلك كما يقال ابو يوسف ابو حنيفة اي مثله انتهى كلامه ولا يخفى ان ما نقلنا يدل
على ان استدلالهم من اية اخرى غير ما ذكره الشارح هنا وما ذكره الشارح ههنا في الجواب ظ

فانه لو قام الان عرض واحد بمحلين احدهما موجود بالفعل
والاخر معدوم يلزم ان يقوم امر موجود بالفعل
بامر معدوم بالفعل وان قام ذلك العرض الواحد
الان بمحل موجود ثم بعد فناء هذا المحل قام بمحل
اخر هو معدوم الان وموجود بعد يلزم ح انتقال
العرض ولا شك ان قيام الامر الموجود بالمعدوم
كما في الصورة الاولى وانتقال العرض كما في الثانية
كليهما محالان ه سمعت من مخدومي مد ظله

لا في الاستدلال وقد اجيب عنه تأمل في قوله قلت اذا كان الجنة آه فانه يظهر منه
انهم استشكلوا في الاية المذكورة والجواب خاص للشارح المحقق كان في كلام الشارح ايراد على
التجريد حيث بنى شارح التجريد الاستدلال على ظاهر قوله تعالى عرضها السموات ولهذا اجيب عنه الجواب
بان المراد عرضها كعرض السموات كما هو مصرح به في اية اخرى فاورد الشارح عليه بان ليس
استدلال المعتزلة من ظاهر قوله عرضها السموات بدون التشبيه بل مع حفظ التشبيه
كما هو مصرح به بل من التشبيه كما في اية اخرى يستدلون على عدم وجود الجنة الان كما هو
مفصل في الشرح فالتشبيه لا يكون جوابا بل الجواب انحصار احد شقوق الترديد المذكور في
الاستدلال ويمنع ما لزم او استحالة ما لزم مثل منع امتناع الخلاء ولزومه والحاصل
ان استدلال المعتزلة مع حفظ التشبيه لا من عدم العينية والا لبطل وجودها بعد فناء
العالم ايضا لامتناع قيام عرض واحد بمحلين مختلفين معا او بالانتقال واستدلالهم على
بطلان وجودها في عالم اخر بلزوم الخلاء واستحالته ايضا يدل عليه في الجملة لعدم الحاجة اليه
بما ذكره تأمل في قوله قلت آه فانه اختيار اي شق من الشقوق المذكورة ودفع اي
استحالة نعم لو كانت فوق السموات محيطة بها لم يلزم خلاء ولا حاجة على تقدير لزومه
واستحالته الى التزام امتلاء الفرجة بجسم اخر ويكون جوابا اخر لكن لا اثر منه في كلام الشارح
قوله والجواب انه لا يجب علينا آه اقول عدم الوجوب لا ينفع ههنا لانه قد مر انه تعالى راعى
الحكمة والمصلحة فيما خلق وامر واودع فيها المنافع تفضلا فيجب ان يكون في افعاله
حكمة ومصلحة بالفعل غايته ان لا يكون شيء منها موجبا لله تعالى الفعل بل يكون
كل منها فضلا من الله تعالى خالف في الجواب انه يمنع عدم الحكمة والمصلحة فان عدم العلم
بالشيء لا يدل على عدمه قوله للامام حجة الاسلام كلام يقرب منه آه قال الامام حجة الاسلام

ولا يخفى عليك ان تداخل الاجسام انما يصح على تقدير التشبيه ايضا لانه اذا كان
عرضها كعرض السماء وكانت في عالمي الافلاك والعناصر يلزم تداخل
الاجسام وهو ظ فلم يكن غرض المعتزلة ان يلزم التداخل مع حفظ
العينية بدون التشبيه بل غرضهم الزام التداخل في صورة التشبيه
غايته انهم استدلوا بالاية التي ليس التشبيه فيها مصرحا لكنه محفوظ
في الواقع ه

يعني ان الظ من قوله قلت اذا كانت الجنة فوق السموات هو اختيار
الشق الثالث اذ لا يتصور ان يكون الجنة فوق السموات ومع هذا
كان في عالمي الافلاك والعناصر فلا بد ان يكون في عالم اخر خارج
عن الشق اما منع استحالة الخلاء او منع لزومه وكلاهما مذكوران آه فما وجه افادة
اولا كما افاد بقوله والجواب منع امتناع الخلاء آه فما وجه افادة
ذلك الجواب بقوله قلت آه نعم لو اجاب الش بانها موجودة في عالم
اخر ولا يلزم الخلاء لجواز ان يكون الجنة محيطة بالسموات لكان له
وجه اذا فصل الجواب المذكور اولا على تقدير تسليم امتناع الخلاء
وهو منع لزوم الخلاء مستندا بانه يجوز ان تملى الفرجة بجسم اخر
وحاصل جواب الش على هذا التقدير المذكور يكون منع لزوم الخلاء
مستندا بجواز ان يحيط الجنة بالسموات فلا يبقى فرجة اصلا واذا
عرفت هذا فلا تغفل انه لا اثر في كلام الش عن هذا التقدير المذكور
بل الظ هو اختيار الشق الثالث بصحيحه بواحد من الوجهين
المذكورين في الجواب الاول فلا فائدة لكلامه قلت آه ه

في

في فيصل التفرقة حيث اراد توسعة الرحمة في جواب من طعن وقال ان الشارع
ضيق الرحمة على الخلق اذ قال عليه الصلوة والسلام يقول الله تعالى لادم عليه السلام
يوم القيمة اخرج بعث النار من ذريتك فيقول من كم كم فيقول الله من كل الف
تسعمائة وتسعة وتسعين وبالحديث المذكور في اول الكتاب ايضا الحديث الاول صحيح
ولكن ليس المعنى انهم كفار مخلدون في النار بل انهم يدخلون النار ويعرضون عليها
ويتركون فيها بقدر ما يقتضيه ذنوبهم ومعاصيهم والمعصوم من المعاصي لا يكون من الالف
الا واحدا فلذلك قال الله تعالى وان منكم الا واردها ثم بعث النار عبارة عمن استوجب
النار بذنوبهم ويجوز ان يصرفوا عن طريق جهنم بالشفاعة كما ورد به الاخبار وروي
عن عائشة رضي الله عنها انها قالت فقدت النبي عليه السلام ذات ليلة فاتبعته فاذا
هو في مشربة يصلي فرايت على رأسه انوارا ثلثة فلما قضى صلوته قال من هذه قلت
انا عائشة يا رسول الله فقال هل رأيت الانوار الثلثة فقلت نعم قال ان هذا اتاني
آت من ربي فبشرني ان الله تعالى يدخل الجنة من امتي سبعين الفا بغير حساب ولا عذاب
ثم اتاني آت في النور الثاني فبشرني ان الله تعالى يدخل من امتي مكان كل واحد من السبعين الفا
سبعين الفا بغير حساب ولا عذاب ثم اتاني في النور الثالث آت من ربي فبشرني
ان الله تعالى يدخل من امتي مكان كل واحد من السبعين الاول وكل واحد من
المضاعف سبعين الفا الجنة بغير حساب ولا عذاب قال فقلت يا رب هل يبلغ هذا امتي
قال يكمل لك من الاعراب ممن لا يصوم ولا يصلي ويشهد لي بالوحدانية ولك
بالرسالة فهذا وامثاله من الاخبار الدالة على سعة الرحمة كثير وهذا في امة محمد عليه
السلام وانا اقول الرحمة يشمل الامم السالفة وان كان اكثرهم يعرضون على النار

اما عرضة خفيفة حتى فى لحظة او فى ساعة واما فى مدة حتى ينطلق عليهم اسم بعث النار
بل اقول اكثر نصارى الروم والترك فى هذا الزمان يشملهم الرحمة اعنى الذين هم فى اقاصى
الروم ولم يبلغهم الدعوة فانهم ثلثة اصناف صنف لم يبلغهم اسم محمد صلى الله عليه وسلم
اصلا فهم معذورون وصنف بلغهم اسم محمد عليه الصلوة والسلام وصفته وما ظهر عليه
فى المعجزات وهم المجاورون لبلاد الاسلام والمخالطون لهم وهم الكفار المخلدون
وصنف ثالث بين الدرجتين بلغهم اسم محمد عليه الصلوة والسلام ولم يبلغهم صفته ٥
بل سمعوا منذ الصبى نعوذ بالله ان كذابا مكذبا ملبسا اسمه محمد ادعى النبوة كاذبا
كما سمع صبياننا ان كذابا يقال له المقنع لعنه الله تحدى بالنبوة فهو الحد عندى
فى معنى الصنف الاول فانهم لم يسمعوا صفته بل سمعوا ضد اوصافه وهذا لا يحرك
داعية النظر والطلب انتهى كلامه وشمول الرحمة بمعنى انهم لا يعذبون بسبب عدم
الايمان بنبينا عليه الصلوة والسلام فلو عذبوا فانما يعذبون بعصيانهم
فى دينهم الذى هم مامورون به واما كان يحتمل ان لا يعذبوا اصلا لان دينهم
الاصلى منسوخ الآن ولا يعمل باحكامه بل لا يجوز العمل بها فيسقط عنهم
تكاليف ذلك الدين ولم يصل اليهم احكام الدين الجديد المحمدى صلى الله عليه وسلم
لكنه بعيد للزوم فضلهم فى النجاة على المؤمنين العاصين مطلقا والكذب
على النبى اى يقول عند النبى كذبا ويظهر من قوله على النبى صلى الله عليه وسلم حيث اورد
صلى الله عليه وسلم ان الكذب على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم كبيرة لا الكذب على الانبياء
الاخر عليهم السلام فان قيل التخصيص لانه لا فائدة فى بيان هذا الحكم بالقياس
الى الانبياء الماضين لانهم مضوا ولا يحتمل ان يقول احد كذبا عليهم قلنا

— ويجوز ان يمنع بعضهم جعلهم منا بعد نبينا عليه السلام فى آخر الزمان وان كان فى دين نبينا عليه الصلوة والسلام ٥

— [illegible]

لا

لا فائدة فى الحكم بالقياس الى نبينا ايضا لانه صلى الله عليه وسلم مضى ايضا ولا يدركه
احد من اهل الزمان حتى يقول كذبا عليه صلى الله عليه وسلم فان قيل المعرفة احوال
من عاصره صلى الله عليه وسلم فنقول يحتمل مثله فى الامم الماضية فانا اذا علمنا ان فلانا
مثلا من امة موسى عليه السلام وقال عليه السلام كذبا نحكم انه كان من اهل الكبيرة
فيرتفع الثقة فيما نقل عنه ومن هو ثقة فى دينه عليه السلام لا نقول كذبا عليه الآن يقال
كون الكذب على النبى كبيرة انما هو فى دين نبينا صلى الله عليه وسلم لا فى الاديان السابقة
فلا نحكم على تقدير العلم بكذب احد على نبى من الانبياء السابقة بكونه صاحب كبيرة بجواز
ان لا يكون كبيرة فى ذلك الدين ثم اذا كان معنى الكذب عليه صلى الله عليه وسلم خبر متواتر
نسبته ما لم يقع منه صلى الله عليه وسلم كما وجد فى بعض شروح الحديث فى شرح اوله عليه السلام
من تقول على ما لم اقل الحديث اى من سبب الى ما لم يكن منى سواء كان من الاحكام
او القصص او الاخبار فيدخل فيه تغيير الاحرام او مكروه الى غيره بدليل الدالة من كذب على
والكذب الاخبار بشىء خلاف الواقع او للاعتقاد فيكون من اجزاء الشىء يجرى نظيره وانما
القول وهو المتكلم لانه اكبر وانما قال على ليخرج الكذب على غيره فانه صغيرة ويدخل فيه الكذب
عليه تعالى بالطريق الاولى انتهى لم يرد ما اورد على ما ذكرنا اولا وهذا احوج لعل ما ذكرنا
ايضا حق فان الكذب عليه على ما ذكرنا يكون تلبيسا ومخادعة معه صلى الله عليه وسلم
فيدخل فى زمرة المنافقين الذين يخادعون الله ورسوله الاية فان الكذب عبارة
عن الباس صورة الحق على غير الحق ليقبل المخاطب غير الحق قبول الحق فيخطئ المخاطب فى
ذلك القبول فيترتب عليه ما يترتب كما ان الملوك الاشمية يغضبون على من قال كذبا من الغضب مثلا ٥
عندهم ويقولون الكذب عندى ويعرضون عنه غاية الاعراض مستدلين بقوله تعالى

— اى الحكم انما هو لاجل الله معرفة ٥

— يقال سلمه الله تعالى انه يجوز ان يقال
وقد عرضت على الاستاذ تحال الكذوب عند النبى عليه السلام
ان فائدة العلم تحال عنه عليه السلام لا نعمل به بعدم الاعتماد
هو انه ما نقل عنه عليه لو لم يكن كاذبا يعمل به وهذا الغرض
شان العاقل ولو لم يكن كاذبا يعمل به وهذا الغرض
غير حاصل فى العلم بحال من كذب عند غير نبينا عليه السلام
لان ما نقل عن الانبياء الاخر غير معمول سواء كان
الناقل ممن كذب عنده او لا لكون دين غير نبينا منسوخا
فقال مدظله قد ينقل من الانبياء الاخر شيئا نعمل به
اذا كان المنقول عنهم موافقا لما نقل عن نبينا عليه
السلام فعرضت بعد انه العمل بهذا المنقول انما هو
لاجل انه منقول عن نبينا ايضا فلا فائدة فى العمل بذلك
المنقول لا لنقله عن الانبياء الاخر فالتفت وسلم انه اذا
وقال الفائدة هو التاكيد فى العمل بذلك المنقول لانه اذا
كان شيئا واحدا منقولا من نبينا وسائر الانبياء
عليهم السلام ايضا لكان اكد واقول قلت فح جاز ان يراد
من الفائدة فائدة معتد بها وتلك مفقودة فى العلم بحال
من كذب او صدق عند غير نبينا عليه السلام اذ نعمل
نفعل من صدق عند نبينا عليه السلام وحده ولا نعمل
نفعل من صدق عند غير نبينا عليه السلام وحده الا ان يكون
ذلك منقولا عن نبينا عليه السلام ايضا ٥

— قال عليه الصلوة والسلام من كذب على متعمدا
فليتبوأ مقعده من النار ٥

واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة الاية والمعنى
لا تقضي نفس عن نفس شيئا من الحقوق او شيئا من الجزاء وايراد شيئا منكرا
مع تنكير النفسين للاقناط الكلي ولا تصل من النفس الثانية العاصية اولى ومن
شفاعة قيل كانه اريد بالاية نفي ان يدفع العذاب احد من احد من كل وجه محتمل
فاما ان يكون قهرا فيكون نصرة اولا فاما ان يكون مجانا فيكون شفاعة اولا
فاما ان يكون لاداء ما كان عليه فيكون جزاء اولا فيكون عدلا وقيل قد تمسكت
المعتزلة بهذه الاية على نفي الشفاعة لاهل الكبائر واجيب بانها مخصوصة بالكفار
للايات والاحاديث الواردة في الشفاعة ويؤيده ان الخطاب معهم والاية نزلت
ردا لما كانت اليهود تزعم ان آباءهم تشفع لهم واقول لو دل هذه الاية على نفي الشفاعة
لدل على نفي الشفاعة عن الصغائر ايضا فما وجه التخصيص بالكبائر الا ان يقولوا
الصغائر معفوة بدون الشفاعة ثم لا يخفى ان الاستدلال انما يصح بدعوى
ثلث كليات كل نفس وكل معصية وكل وقت والحمد لله على ما وفقنا
والمرجو من الناظرين ان ينظروا بعين العناية شعر وعين الرضا عن كل عيب
كليلة • ولكن عين السخط تبدي المساويا • هذا اول ما صنفته على آخر
ما صنفه العلامة الدواني انتهى التاليف في اول ربيع الاول •

ح سه م

قد فرغت من كتابة هذه النسخة يوم الاثنين في التاسع والعشرين
من شعبان المعظم بين الصلاتين في سنة احدى وثلثين ومائة والف من هجرة
من له الشرف عن يد الضعيف حافظ مصطفى بن الحاج احمد بن الحاج نصوح غفر الله لنا
ولوالدينا ولجميع المسلمين آمين

اي لا يقضي نفس عن نفس معصية من المعاصي في وقت من الاوقات بوجه من الوجوه الاربعة

سلبيا كليا وكل وجه ايضا نصرة او شفاعة او جزاء او عدلا فيجب دعوى اربع كليات منه